مجلة

المسلم المعاصر

السنة الثامنة عشرة
صفر - رجب ١٤١٤هـ

العددان (٦٩ - ٧٠)
أغسطس - يناير ١٩٩٤م

فى هذا العدد

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر



مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر


صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:

الدكتور جمال الدين عطية

السنة الثامنة عشرة العددان (٦٩ - ٧٠)

صفر - رجب ١٤١٤هـ * أغسطس - يناير ١٩٩٤م

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .



قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــــات

• كلمة التحرير

• أبحـاث

• محاضرات

• رسائل جامعية

نحو منظور إسلامي معاصر للعلاقات الدولية



في خضم التغيرات السريعة والكبيرة معا في الوضع الدولي واستشراف الجميع نحو نظام عالمي جديد . وأهمية وضع المسلمين الذين يزيد عددهم على المليار في هذه القضية ، يبدو ملحا أهمية تحديد رؤية معاصرة للمسلمين في العلاقات الدولية .

ولا يتسع المجال للتعرض لجميع مفردات هذا الموضوع الشائك دفعة واحدة ، ويكون ذلك طبيعيا أن نتناول الموضوع على مرحلتين نبدأ في الأولى منهما بإبراز بعض المسائل المحورية الهامة ، مرجئين إلى مرحلة تالية رسم الصورة الكاملة المفصلة .

وفي إطار متطلبات هذه المرحلة تبدو أهمية بحث النقاط التالية :

١ ـ مازال البعض يظن أن ليس للشريعة الإسلامية كلمة في مجال العلاقات الدولية ، وعلى وجه الخصوص أن ما يسمى بالقانون الدولي الإسلامي ليس إلا بعض الوصايا الواردة في الشريعة الإسلامية والتي لا تعتبر قانونا دوليا حيث لم يجر الاتفاق عليها بين المسلمين وغيرهم .

واهتمام الشريعة الإسلامية بالعلاقات الدولية أمر واضح من حيث المبدأ فطالما

أن دعوة الإسلام عالمية فلابد من بلورة رؤيته للعلاقات مع العالم .

من المعروف أن العلاقة بين القانون الدولى والقانون الداخلى تتنازعه نظريتان تقول أحداهما بتبعية القانون الداخلى للقانون الدولى فى هيكل العلاقات التدرجية بين القواعد القانونية إذ أن القانون الدولى هو الذى يحدد عناصر الدولة وبالتالى يعطى الشرعية للدول التى تكتمل لها هذه العناصر ، بينما يذهب الرأى الآخر إلى أن القانون الدولى لم يصل بعد من النضج إلى أن يصبح مهيمنا على القانون الداخلى وآية ذلك استمرار مبدأ سيادة الدول وحاجة المعاهدات الدولية إلى التصديق من المؤسسات الدستورية فى كل دولة كى يصبح نافذ المفعول .

وإذا كان هذا الرأى واردا الآن وبعد عدة عقود من نشأة المنظمات الدولية التى تسعى نحو إقامة حكومة عالمية فإنه يكون طبيعيا أن يكون هذا الرأى هو الرأى الوحيد الذى يمكن فى ظله ضمان احترام الدول للمبادئ القانونية فى علاقتها الخارجية خلال القرون الماضية ، ومن هنا كان التعبير بالقانون الدولى الإسلامى عن الشق من أحكام الشريعة الإسلامية التى تنظم علاقة دولة الإسلام بغيرها تعبيرا سائغًا ولا غبار عليه .

ومما يؤكد نظرة الإسلام فى هذا الموضوع أن نتذكر أن دولة الإسلام ذاتها خاضعة للشريعة الإسلامية فالشريعة هى التى أنشأت الدولة وهى التى تضبط تصرفاتها وليست الدولة هى التى تنشئ الشرائع والقوانين كما فى النظم الأخرى ويكفى أن نشير إلى حادثة الجيش الذى التزم بقرار قاضى المسلمين بناء على شكوى أهل سمرقند .

٢ ـ من الأمور التى ينبغى توضيحها عدم شرعية استخدام القوة لنشر الدعوة الإسلامية فقد وردت النصوص الصريحة فى عدم الإكراه على اعتناق الدين ، وأن واجب المسلمين هو مجرد التبليغ .

وإذا كان قد وقع فى الماضى استخدام للقوة لإزالة العقبات التى تحول دون حرية الرأى وتبليغه مما أوجد شبهة فى أن حروب الفتح كانت لفرض الإسلام بالقوة ، فلم يعد واردا التفكير حاليا فى هذا الأمر حيث إن تحقيق المقصد وهو نشر الدعوة أصبح ممكنا وعلى نطاق واسع عبر وسائل الإعلام التى لا تعترف بالحدود بين الدول، والتى تصل بها الكلمة المسموعة والصورة المرئية خلال ثوان إلى أطراف الأرض .

٣ ـ ولا ينفى ذلك وجود الجهاد

كـفـريضـة على المسلمين للدفـاع عن حقوقهم إذا انتهـت ، وهو أمر قريب من الحالات التى يجيز فيـها القانون الدولى الحالى استخدام القوة والتى أبرزها حالة الدفـاع الشـرعى الفـردى والجـمـاعى المنصـوص عليـهـا فى المادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة ، وصياغة الأمر على هذا النحو تحتاج إلى تفصيل يبين أحكام الجهاد ليس هنا موضعه .

٤ ـ ومما يحتاج كذلك إلى إعادة نظر إبراز الظرف التـاريخى الذى قـسم فـيـه الفـقـهاء المسلمـون العـالم إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد ، فالمواجهة الشاملة بين المسلمين وغـيـرهم فى فـتـرة المد الإسلامى، والتى استمرت فى فترة المد الغربى الذى تلاها كان طبيعيا أن تترجم إلى أحكام تتـــعلق بوضع المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام وتصرفاتهم من وجهة نظر الشريعة الإسلامية بسبب أن هذه الشـريعة لها طابعـها الشـخصى المستمد من العقيدة ، والتوفيق بين هذا الطابع الشخصى وبين السيادة الإقليمية للدول هو الذى أبرز هذا التقسيم .

ولا مـجال هنا للمـقـارنة مع مـوقف جروسيوس ومن تلاه من فقـهـاء القـانون الدولى بعــد ذلك بعــدة قـرون والذين تصوروا العالم قسمين قسم متمدن هو الدول المسيحية التى أنشأوا لها القـانون الدولى وقـسم همـجى هو باقى الدول ، وإذا كـان لابد من إجـراء المقـارنة فلذلك تفصيل لا يتسع له هذا المجال .

وإذا أخذنا فى الاعتبار الظرف التاريخى لهـذا التقسيم إلى دار إسلام ودار حرب ودار عـهـد ، فإننا نجد أن العلاقات التى تربط الدول الآن بعـضـهـا بالبعض الآخـر تحتم علينا إعادة النظر فى هذا التقسيم إذ أصبح الأصل فى العلاقات الدولية أنهـا عـلاقـات دار العـهـد وانحسـر نطاق دار الحرب إلى الدول التى يوجد بينها وبين بلاد المسلمين حالة حرب فعلية .

٥ ـ من الأمور التى ينبغى إبرازها تلك القـواعـد الإنسـانية التى حـوتهـا الأحكام الشرعية والتى سبقت معاهدات جنيف بصدد حماية المدنيين والأسرى وغيرهـم لقـرون طـويلة والتى فـصلت أحكامـهـا كـتب الفـقـه وخـصـصـت لهـا بعض المـؤلفـات ككتـاب « السيـر » لمحمد بن الحسن الشيبانى .

٦ ـ ومما يحتاج إلى بيان استجابة لما نصت عليـه المادة ٣٨ ج ٣ من مـيـثـاق الأمم المتحدة فى اعتبار المبادئ القـانونية العامة المتعارف عليها بين الدول مصدرا من مصادر القانون الدولى ـ نفض الغبار عن القـواعـد الفـقـهـية الكلية التى تمثل المبادئ العـامة فى الشريعة الإسلامية ، والتى غــفـل المعــاصــرون من علمــاء

المسلمين عن الاهتمام بها ، وإبراز دورها في هذا المجال الهام (*) .

٧ ـ وأخيرا فهناك الدور الرسالى للأمة الإسلامية، والذى يحدد هدفها فى المجتمع الدولى ، ويستلزم أن يكون لمجموعة الدول الإسلامية فى المجال الدولى رأى فى مشاكل العالم الحالية يتفق وهذا الدور الرسالى إن لم ينطلق منه ، وبهذا تؤدى الأمة الإسلامية ممثلة بهذه الدول دورا فعالا فى دفع المجتمع الدولى نحو العدالة والسلام (**).

أ.د. جمال عطية

(*) يراجع ما كتبناه بهذا الخصوص فى « تراث الفقه الإسلامى » .

(**) يراجع السمينار المعنون « نحو عرض معاصر للإسلام » المؤرخ ١٤ / ٧ / ١٩٩١ م .

عناصر العقيدة الإسلامية



تمهيد

عناصر العقيدة الإسلامية وأصولها ، هي التي تكون الإيمان الكامل ـ وقد جمعها رسول الله ﷺ في حديثه الجامع الذي سأل فيه جبريل عليه السلام عن الإسلام والإيمان والإحسان وعن الساعة، فكان جوابه عن الإيمان : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره »[1] .

وهذه العناصر الستة ، تتناولها الدراسة بهذا العدد ، لتثبت حقائقها بالأدلة الصحيحة إرشاداً للمسترشدين وإقامة للحجة على المعاندين ، وأما من حيث إنها موضوع للإعتقاد القلبي الجازم ، فهي واحدة لاكثرة فيها ، وأؤكد على هذه المسألة ، لإن الإيمان من حيث هو حقيقة قلبية ، لا يتجزأ ولا يتبعض ، بل إنه معنى واحد ، يشمل هذه العناصر جميعها .

ويؤكد هذا المعنى أيضا أن بين هذه العناصر تلازما وترابطا ، من حيث إنها حقائق علمية ، ألا ترى أن الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى ـ وهو أول هذه العناصر ـ يستلزم الإيمان بكلامه ـ كتبه ـ وأن كلامه هذا هو الصدق كله ، وإذا

كان الحق سبحانه وتعالى قد أخبرنا ، بأن له عبادا مكرمين ، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ـ وهم الملائكة ـ فإن الإيمان بهم يصبح أمراً مرتبطا بالإيمان بمن أخبرنا بذلك ، وهو الله سبحانه وتعالى . وما يقال هنا يقال كذلك فى الرسل واليوم الآخر والقدر .

والإيمان بوحدة هذه العناصر وترابطها ، لم يتوقف على الإخبار الصادق فحسب ، بل ينضم إلى ذلك الدليل العقلى ، الذى يقرر هذه الحقيقة ، فالرسل عليهم الصلاة والسلام ، قد أيدهم الحق سبحانه وتعالى بالمعجزات الدالة على صدق دعواهم ، ولو كانوا كاذبين لما أيدهم الله بها ؛ لأن تأييد الكاذب ؛ كذب كذلك ، وهو محال على الله تعالى ، والمعجزة تنزل منزلة قول الله « صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى » كما يقول علماء العقيدة .

وإذا كانت الرسالة أمرا يقره العقل كما رأينا ـ فإن المهمة الأساسية لها لا تتحقق إلا بالبلاغ عن الله تعالى ، وهذا يقتضى أن يكون هناك ما يبلغ به ، وهو الكتب ، التى تمثل المشروع الإلهى ، والمنهج الربانى الذى أنزله الله ليهدى به عباده ، وصدق الله العظيم إذ يقول :

﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾[٢] .

وبما أنه ليس للعقل الحق فى أن ينكر ما وراء العالم المحسوس من العوالم الأخرى ؛ لأن الوجود ـ فى الواقع ـ ليس مقصورا على الوجود الحسى ، فإن هذا يدل عقلا على جواز وجود عوالم أخرى ومنها عالم الملائكة . فإذا انضم هذا الجواز أو الإمكان العقلى إلى الإخبار الصادق بذلك ، لم يبق حينئذ إلا الإيمان بوجود الملائكة .

وأما الإيمان باليوم الآخر ، فيفرضه أمران :

١ ـ العدل الإلهى .

٢ ـ الضرورة الأخلاقية .

فأما العدل الإلهى ، فلأن الأمر لو لم يكن كذلك ، بأن كانت الحياة الدنيا هى نهاية المطاف ـ كما يرى ذلك الماديون ـ لتساوى المحسن بالمسىء ، والعادل بالظالم ، والمؤمن بالكافر وهذا ليس من العدل فى شئ .

وأما إنه ضرورة أخلاقية ؛ فلأن الإنسان الذى يؤمن بعقيدة اليوم الآخر ، يضع أمام ناظريه حقيقة ما سيؤول إليه أمره هناك ، وأن الجزاء فيه مرتب على العمل ونوعيته ، فمن فعل فى الحياة

الدنيا خيرا ، جنى فى الآخرة ثمار عمله، جنات عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ، ومن فعل شرا ، جنى ثماره متكافئة مع عمله ، إن هذا الإحساس كلما قوى لدى المؤمن يحمله على السلوك السوى والعمل الصالح ، وكلما غاب عنه أو فتر فى نفسه كان ذلك سببا فى تجاوزه السلوك القويم إلى غيره من أنواع السلوك الأخرى .

بقيت مسألة الإيمان بالقدر وتحليلها يقوم على عدة أمور :

١ ـ إن الوجود كله ملك لله سبحانه وتعالى ، وهو المتصرف فيه بإرادته وعلمه وقدرته ، وفى إطار لطفه بعباده وابتلائه لهم ، تمحيصا لنفوسهم ﴿ **قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شئ قدير** ﴾[٣] .

٢ ـ إن الإنسان محدود الطاقة والإرادة والعلم ، وهذا لا يتكافأ مع رغباته وأمانيه ، من ثم قد تقع عليه أشياء ، لا توافق رغباته ، وقد يتمنى أشياء لا تتحقق وقد يكون فى هذا وذاك ما فيه مصلحته غير أن ذلك لا يتفق مع حساباته القاصرة ، وقد وضح القرآن الكريم هذه الحقيقة فى قوله تعالى : ﴿ **وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئًا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾[٤] .

٣ ـ إن الوجود ملئ بالعوالم الأخرى، التى تشارك الإنسان فى هذه الحياة ، وقد يتعامل معها بمنهج غير قويم فتأتى النتائج على غير ما يتوقع ، حتى ولو أخذ بالأسباب ؛ ولأن هذه الأسباب نسبية فى تصوره واعتباره ، لأن إدراكه وعلمه وقدرته ، صفات مقيدة ، وكل هذا يحمل المؤمن ، على الإيمان بأن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ **قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون** ﴾[٥] .

أرأيت كيف ترابطت عناصر العقيدة واتحدت وتلازمت ، وأن وحدتها فى القلب والشعور وتمكنها منهما تجعل المؤمن عنصرا إيجابيا فى الحياة ، إذ تكون هى المحرك الحقيقى لسعيه ونشاطه ، فتظهر أعماله متفقة اتفاقا تاما مع عقيدته ؛ ولهذا نرى القرآن الكريم يربط بين حقيقة الإيمان الصادق والعمل الصالح ، الأول منهما غائر فى أعماق القلب والوجدان ، إنه بمثابة المدلول ،

والدال عليه هو الأعمال الظاهرة الصالحة ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً** ﴾[٦]. صدق الله العظيم .

وبعد هذا التمهيد الذى هيأ العقل والنفس لدراسة هذه العناصر نتناولها بشئ من التفصيل ، مستلهمين فى ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية غيرموغلين فيما أفرزته الفرق الكلامية من آراء فى كل عنصر ؛ لأن هذا ليس فى خطة البحث .

العنصر الأول الإيمان بالله

الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى مسألة فطرية لدى المؤمنين الأصفياء يشهد لذلك أمران :

الأول : أن الله سبحانه وتعالى أخذ العهد والميثاق على ذرية آدم فى مرتبة وجودية سابقة على المرتبة التى هم عليها الآن ، بأنه ربهم وخالقهم فشهدوا بذلك على أنفسهم ، يقرر هذه القضية قوله تعالى : ﴿ **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون** ﴾[٧] . وظاهر القرآن هنا صريح فى فطرية التدين ، وبهذا لا نقيم وزنا للدراسات التى أنتجها تاريخ الأديان فى الغرب، والتى تجعل من الدين تابعا لحضارة الإنسان ورقيه ، وأنه فى نشأته وتطوره يخضع لنفس القانون الذى تخضع له الحضارات فى نشأتها وتطورها ، ويضاف إلى ما تقدم أن القرآن الكريم ـ وهو آخر الكتب المنزلة وهو أيضا الباقى منها من غير تحريف ولا تبديل ـ قد بين أن آدم أبا البشر قد تاب فتاب الله عليه ﴿ **ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى** ﴾.

وإنما أثرت هذه المسألة هنا حتى لا يقال ـ كما تدعى المسيحية المحرفة ـ : إن آدم قد ورث أبناءه الخطيئة الكبرى ، وهذا يؤكده ما جاء فى القرآن الكريم من بيان أن المسئولية الدينية والأدبية مسئولية فردية ﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾ ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ .

ومن الغرابة أن نرى بعض مفكرينا المعاصرين حين يتعرضون لدراسة نشأة الدين عند الإنسان يقعون فى نفس ما وقع فيه علماء الغرب فى هذه المسألة ولعل أصرح مثال على ذلك ما أودعه الكاتب والمفكر المعروف عباس محمود

العقاد كتابه « الله » فقد سار على درب أسلافه من الغربيين فى علاج هذه القضية .

والعلة فى أخذ هذا الميثاق قد أبرزتها الآيتان ، وهى : سد منفذ الغفلة ، وإغلاق باب تقليد الآباء والأجداد ، وكأنى بهما يطرحان عن الإنسان كل ما يشغله عن هذه الحقيقة ، حقيقة الإيمان بوجود الله إيمانًا صادقا ينتج عملا صالحا ، به تعمر الحياة وتزدهر ، وفى نفس الوقت يكون طريقا لحياة أخلد وأفضل ، هى الحياة الآخرة ، ويفهم من هذا أن من غفل عن هذه الحقيقة ، فقد ضيع حياتيه : الأولى والآخرة ، وقد وصف القرآن الكريم الغافل الذى يمر على آيات الله سبحانه وتعالى ، ثم لا يدرك ما وراء دلالاتها لغفلته بأنه أعمى ، وهو وصف حاصل له فى الدارين ، قال سبحانه : ﴿ **ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا** ﴾[8] كما ذكر سبحانه وتعالى فى آية أخرى طبيعة حياة الغافلين الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا بأنها معيشة ضنك وحياة لهو وعبث ؛ لأن أصحابها غفلوا عن ذكر الله : ﴿ **ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى** ﴾[9] .

وكذلك الحال فى حق من قلد الآباء والأجداد إنه ـ أيضا قد أوقف منافذ الإدراك لديه وغفل عن الأدلة البادية فى الأنفس والآفاق التى تشهد بوجود خالق لهذا الكون ، مدبر لأمره ، مالك لنواصيه ، متصرف فيه بحكمته واختياره وعلمه .

الثانى : أن الله سبحانه وتعالى قد نصب الأدلة على وجوده ، فى أعماق النفس وفى آفاق الكون ، وإذا كان الدليل هو الذى يقود الناظر إلى صدق الإيمان بالمدلول ، فإن هذا يعنى أن الإيمان بوجود الله حقيقة لا ينبغى أن تنكر ، ولهذا قال الله تعالى حكاية عن أقوال الرسل لأقوامهم : ﴿ **قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض...** ﴾[10]، كما بين ذلك أيضا فى قوله تعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد** ﴾[11] .

والمتأمل فى القضية يدرك أن الأدلة التى نصبها القرآن الكريم للدلالة على

وجود الله ، لا تتعارض مع كون الإيمان به مسألة فطرية ، وإلا كان ذلك من باب تحصيل الحاصل ؛ لأنها سيقت لفريق من البشر ، طمست لديهم معالم الفطرة السليمة ، وأسقطوا من تفكيرهم « قانون السببية » بمعناه الحقيقي ، فاعتقدوا أن الكون هكذا كان وهو الآن كائن وهكذا سيكون ، ليس له خالق مدبر ، بل الحياة والأحياء يحكمها قولهم « إن هي إلا أرحام تدفع وأرض تبلع » وأن النطفة لا تزال من الحيوان ، والحيوان لا يزال من النطفة ، وأن الموت والحياة يرجعان إلى درجة التلاؤم بين جزئيات الكائن الحي وهم الذين عبر القرآن الكريم عنهم بقوله: **﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾**(١٢).

ونلاحظ فى تعقيب القرآن الكريم على عقيدة هؤلاء ـ كما صورتها الآية الكريمة ـ أنه يضع اعتقادهم هذا فى دائرة الظن البعيد عن العلم ، ليؤكد أن الإيمان الحقيقى لا يتيقن إلا بالعلم الصحيح ـ وأما ما دونه من درجات المعرفة فلا تغنى عن الحق شيئا . من ثم يمكن أن يقال : إن الإلحاد أو الكفر بكل صوره وألوانه ، هو قرين الجهل ، وأن القرآن قد استعمل فى هذا المقام تعبيرا مخففا وهذه الحقيقة قد أثبتها العلم بجانب ما أثبتته البداهة والفطرة السليمة»(١٣) .

والظاهر أن الإلحاد حين يفقد الدعامة الأساسية له . وهى الأدلة على دعواه يكون من الناحية المنطقية قد برهن على عدم قدرته على مواجهة الحقائق التى تدعمها الأدلة ، ويصبح موقفه عارياً عن الأصالة ، ويحمله كبرياؤه القائم على الجهل ، على التغاضى عن النظر فى أدلة الموقف المقابل ـ موقف الإيمان الصحيح ـ ولهذا نرى القرآن الكريم يبرز هذا الموقف بعمق ، حين يقول : **﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾**(١٤) ، وهذه الآية تعنى : أن الأدلة الواضحة التى تقتضى الإيمان الصحيح ، وكذا الإنذار والتخويف ، لا يغنى ذلك شيئاً أمام الملحدين ؛ لأنهم أغلقوا عقولهم دون الحق الجلى الواضح ، وفقدوا شعورهم بما يمكن أن يترتب على موقفهم هذا من الأخذ بالذنب ، وكفى بكفرهم هذا ذنبا ، بل هو على رأس الذنوب جميعا .

وحتى لا نمر على هذه المسألة سراعا، نقف معها قليلا ، حتى ننظر كيف

صفى الفكر والعلم حسابهما معها حتى لايقال : إن المقابلة بين الإيمان والإلحاد مقابلة بين ضدين لا يسمع من أى طرف منهما شهادته على الطرف الآخر ، ونحن لا نسلم بهذا القول فى الحقيقة اللهم إلا من باب التسليم الجدلى حتى يشاهد القارئ الكريم بنفسه ، قيمة دعوى الإلحاد ومدى هشاشتها .

ونحب أن نشير إلى حقيقتين :

أولاهما : أن الإلحاد كظاهره تمثل الشذوذ والخروج عن الفطرة والعقل ـ كما بينا ـ قد وجد فى كل عصر وأن عدم امتلاك أصحابه لمبررات وجوده ، لم يمنعهم من التطاول على الحقائق الثابتة التى يدعمها الدين الصحيح وعلى رأسها الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى .

ثانيتهما : أن الإلحاد الذى تذرع بالعلم والمعرفة والذى ظهرت فيه دعاوى كثيرة باسم العلم لعل على رأسها تلك الدعوى التى قالها ممثله فى القرن الماضى ، وأعنى به : « جوليان هكسلى » من أن العلم أصبح انفجارا معرفيا فى وجه الدين ، هى دعوى باطلة روجتها ظروف وملابسات ليست من العلم الحقيقى فى شئ سيتبين هذا بوضوح فى مباحثنا الآتية :

نظرة تحليلية إلى الإلحاد :

إذا تجاوزنا القرن الخامس قبل الميلاد على اعتبار أنه الذى ظهرت فيه بواكير الإلحاد ، كعمل لبس ثوب الفكر المنظم ، على يد ، « ديمقراطيس » ومن شايعه ، إلى القرن التاسع عشر ،على اعتبار أن طابع الفكر والعلم فيه بصفة عامة كان طابعا إلحاديا لنقف مع الأسس التى انطلق منها الملحدون فماذا نجد ؟ .

إن الأساس الأول الذى قام عليه الإلحاد فى القرن الماضى هو تلك الرؤية القاصرة إلى حقيقة « العلة » ذلك لأنه باكتشاف قانون « العلية » وأن الكون فى حركته الكلية يسيره قانون « العلة والمعلول » زعم الملحدون أن هذا الكشف يعنى : عدم تفسير الظواهر تفسيرا يجعل للدين والإله مكانا فيها ، وبهذا يصبح التفسير الميكانيكى للظواهر ، هو السمة الأساسية البارزة ، والواقع أنه لم يخطر ببال أحد ممن أسهموا فى الكشف عن هذا القانون أن يصبح ذلك الكشف فى مواجهة الدين فإسحق نيوتن نفسه وهو من الذين لهم دور بارز فى هذا السبيل ـ يقول فى تفسير حركة الكون : « هذا أسلوب الله فى العمل ، فهو يجرى مشيئته فى الكون بواسطة أسباب وعلل »[١٥]. ونلاحظ أن الرجل هنا قد

تجاوز بمفهومه للعلة تلك النظرة القاصرة التى قال بها الملحدون،حيث حدد معنى العلة الحقيقية وهى التى تكون وراء جميع الظواهر التى تحدث فى الكون إنه « الله » سبحانه وتعالى بلغة المؤمنين المخلصين،وأما الأسباب والعلل الأخرى فليست إلا أسبابا وعللا قريبة ، ولنا أن نضرب مثلا واحدا نسوقه لهؤلاء الملحدين: إذا ذبح إنسان حيوانا بواسطة سكين حتى زهقت روحه ، فأين هى العلة وراء هذه العملية ؟. إن التفسير الميكانيكى للظواهر يرى أن العلة هى السكين لأنها التى ذبحت الحيوان ، وهذا كلام مردود بأوليات العقل ، لأن السكين لم تفعل وحدها ، أى لم تتحرك من ذاتها لإحداث هذه العلمية ، وإذن فلا تصح أن تكون علة للحادثة ، بقى أن يقال أن الإنسان هو الفاعل للذبح بواسطة السكين ، وهذا يعنى أنه ليس علة مستقلة ، ثم تساءل بعد ذلك : من الفاعل الحقيقى لإزهاق الروح ؟ لا يمكن أن يقال إنها السكين ، لأن عملها مجرد الذبح ، أى إنها آلة فقط لتنفيذ العملية ، ولا يمكن أيضاً أن يقال إنه الإنسان ؛ لأنه مجرد فاعل لقطع رقبة الحيوان لا لإخراج روحه وإذن فهناك علة بعيدة غير منظورة وراء هذه العلل القريبة ، والقول بخلاف ذلك لا يقبله عقل واع ، من ثم نرى أن أصحاب التفسير الميكانيكى لحركة الكون ، لم يقدموا تبريرا مقبولا لموقفهم هذا ، ولعل مما يوضح هذه المسألة ما ذكره عالم البيولوجيا الأمريكى « سيسيل بايس هامان » فقد قال : « كانت العملية المدهشة فى صيرورة الغذاء جزءا من البدن ، تنسب من قبل إلى الإله ، فأصبحت اليوم بالمشاهدة تفاعلا كيماويا فهل أبطل هذا وجود الإله ؟ ما القوة التى أخضعت العناصر الكيماوية لتصبح تفاعلا مفيدا ؟ إن الغذاء بعد دخوله البدن يمر بمراحل كثيرة خلال نظام ذاتى لقد صار حتما علينا بعد هذه المشاهدات أن نؤمن بأن الله يعمل بقوانينه العظمى التى خلق بها الحياة»(١٦)

حقا إن الطبيعة نفسها فى حاجة إلى تفسير ، فضلا عن أن تفسر بها الظواهر الكونية ، كما يقول ذلك العالم إنك لو سألت طبيبا : ما السر وراء أحمرار الدم ؟ لأجابك : لأن فى الدم خلايا حمراء ، حجم كل منها واحد على سبعمائة من البوصة . فلو قيل له : ولماذا تكون هذه الخلايا حمراء ؟ لأجاب : لأن فيها مادة تسمى « الهيموجلوبين » وهى مادة تحدث لها الحمرة ، حين تختلط بالأوكسوجين فى القلب ، ولو سئل :

ولكن من أين تأتى هذه الخلايا التى تحمل « الهيمولوجبين» ؟ لأجاب : إنها تصنع فى الكبد ، ولو سئل : كيف ترتبط هذه الأشياء الكثيرة من الدم والخلايا والكبد بعضها ببعض ارتباطا كليا ، وتسير نحو أداء واجبها المطلوب بهذه الدقة الفائقة ؟ لأجاب : هذا ما نسميه بقانون الطبيعة ، ولوقيل له : ما المراد بقانون الطبيعة هذا ؟ لأجاب : هو الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية الكيماوية ، ولو قيل له : ولكن لماذا تهدف هذه القوى دائماً إلى نتيجة معلومة ؟ وكيف تنظم نشاطها ، حتى تطير الطيور فى الهواء ـ ويعيش السمك فى الماء ـ ويوجد إنسان فى الدنيا بجميع ما لديه من الإمكانات والكفاءات العجيبة المثيرة ؟ لأجاب : لا تسألنى عن هذا ، فإن علمى لا يتكلم إلا عن الذى يحدث ، وليس له أن يجيب عن : لماذا يحدث ؟[17].

وقد يكون من الأسس التى دفعت بالملحدين إلى هذا الطريق ، حب «التكايس » و « التعالم » وهذا لا يحدث غالبا إلا فى غيبة الوعى الكامل بحقيقة الحياة والنظام الحقيقى وراء حركتها ، وإلا فكيف نفسر نظرية مثل نظرية « دارون » أو « فرويد » أو «ماركس» أو غيرهم ممن قدموا إلى ساحة الإلحاد آراء وأفكارا لا يمكن أن تكون هى التفسير النهائى أو المقبول للقضايا التى تعرضوا لها ، لقد كان الإنسان فى القديم بل وحتى يوم الناس هذا يعتقد فى وجود قوى كثيرة تتعاون فيما بينها فى إدارة وامتلاك الكون وأسبغ على هذا القوة صفة الألوهية وينتخب أظهرها ليكون هو الإله الأكبر أو إله الآلهة الذى يعمل الجميع تحت سلطانه وأمرته ، وأظهر ما كان ذلك لدى اليونانيين غير أن العلم والعقل السليم قد رفضا هذا التفسير المشرك . واعتبراه من قبيل الأساطير التى لا تقبل ؛ ومن ثم فإن ظهور الإلحاد كبديل للشرك يعد أدخل فى الرفض وعدم القبول ، وقد رأينا أن قانون التعليل الذى قال به هؤلاء أضعف من أن تفسر به حركة الكون كما أن القول بالمصادفة ـ وهو لازم للقول بخلو العالم من إله مدبرحكيم وسقوط قانون التعليل كما رأينا غير مقبول من الناحيتين العلمية والدينية ؛ لأن الكون إذا كان مرهونا بوقوع بعض المصادفات ، فكيف نفسر اضطرار كل الوقائع والحوادث، على نهج طرق معينة ثابتة نهجتها بالفعل ، ولولا هذا النهج لما كنا اليوم موجودين لنفكر فى هذه القضايا ، ألم يكن من الممكن أن يحدث شئ آخر ، يكون نقيضا لما حدث لو كانت المسألة مجرد صدفة ؟[18]

إن القرآن الكريم قد جمع هذا التفسير المرفوض فى أسلوب استفهام إنكارى لهذين الأساسين المزعومين : قانون التعليل ـ المصادفة فى قوله تعالى : ﴿ **أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون ، أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ، أم عندهم خزائن ربك أم هم المصيطرون ، أم لهم سلم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين** ﴾[١٩] .

وفى الآية الأولى من هذه الآيات حصر للفروض المحتملة فى تفسير الكون ، تفسير غير حقيقى : الخلق من غير شئ أو خلق الشئ لنفسه ، وقد اختار الله الإنسان ليضرب به المثل باعتباره صاحب دعوى الإلحاد ، وإلا فالكون كله خاضع لله عابد له مسبح بحمده لا يخرج شئ منه عن قهره وسلطانه : ﴿ **وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفوراً** ﴾[٢٠].

وإذا ثبت أن الإنسان لم يخلق نفسه ، وإذا لاح أن القول بالصدفة فى خلقه لا يرقى إلى مستوى التفسير المقبول ، يثبت من هذا أن خلق الإنسان للسموات والأرض أدخل فى باب النكران ، ومن ثم تكون النتيجة المطوية فى سياق الآيات واضحة لكل ذى بصر وهى أن هذه الافتراضات التى شملها السياق ، الذى جاء على سبيل السبر ، كلها باطلة ، وأن الوجود كله ـ والإنسان الذى سيقت له هذه الآيات بين عناصره ـ مخلوق لله سبحانه وتعالى .

الوحدانية :

هذه القضية قد أولاها القرآن الكريم عناية فى البيان والإيضاح ؛ لأنها تعالج قضية الشرك كما عالج موضوع الإيمان بوجود الله قضية الإلحاد .

والحق أن معالجتها على الشكل الذى سنراه يؤكد ما سبق أن ذكرناه من قبل ، وهو أن الإيمان بوجود الله تعالى أمر مركوز فى الفطرة البشرية ـ وأن الإلحاد مسألة عارضة إذ لو كان أمرا ذاتيا ، لأمكن أن يقام عليه الدليل ، بل يمكن أن يكون مدركا ببداهة العقل ، كشأن الأمور الفطرية غالبا .

وإذا كان الإنحراف قد بلغ أقصاه مع الملحدين ، فإنه مع المشركين كان بطريقة أخف ، غير أنه انحراف كذلك ؛ لأن الإيمان بوجود إله ، حتى ولو كان ليس هو الإله الحق ـ كما هو شأن المشركين ـ قد ينظر إليه على أنه إيمان ينبغى تصحيحه ، ولا شك فى أن الجهد الذى يبذل فى إقناع المشرك أقل من الجهد الذى يمكن أن يبذل فى إقناع الملحد ـ

والتصحيح غير الإنشاء ، من ثم كانت مواقف القرآن الكريم مع طوائف المشركين قائمة على هذا الأساس ، أساس تصحيح المعتقد مع هؤلاء .

وعلاج القرآن الكريم لهذه القضية قد أخذ أشكالا وصورا متعددة ، بحسب المقام الذى عالجها به ، فتارة يتكلم عن الوحدانية بطريق إيجابى مباشر فى مثل قوله تعالى : ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾[21]، وأخرى بطريق إبطال النقيض ، كما فى قوله تعالى : ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ...** ﴾[22] فالآية هنا جاءت فى أسلوب شرطى ، الفساد فى السياق مترتب على التعدد ، وقد طوى جزء من الدليل مقدر فى العقل هو : لكنهما غير فاسدتين ، إذن النتيجة اللازمة لذلك أن التعدد مرفوض ، وتثبت الوحدانية .

وفى آية ثالثة ترى القرآن الكريم يصور لنا المستحيل المترتب على اتخاذ الله سبحانه وتعالى ولدا له أو إلها معه ، قال تعالى : ﴿ **ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ...** ﴾[23].

وحين اشترط الأنبياء فى مقولتهم لأقوامهم ﴿ **اعبدوا الله ما لكم من إله غيره** ﴾ كان ذلك معنى : الأخذ بأيديهم إلى معرفة الإله الحق ، وترك الشركاء الذين اتخذوا آلهة من دونه ، على أى نحو كانت تلك الآلهة ، ظواهر كونية كالشمس والقمر ، أو أصنام تصنع ثم تعبد من دون الله ، أو بعض الأشخاص أو الحيوانات الخ ، وحسب القرآن فى هذا كله أن يكشف عن العلاقة الصحيحة بين المعبود والعابد ، أو الخالق والمخلوق ، تلك التى يقرر العقل والفطرة أن يكون أحد طرفيها أعلا طبيعة ومكانة وهو «الإله الحق » والآخر أدنى طبيعة ودرجة ومكانة وهو « العابد » وفى ضوء هذا التحديد للعلاقة الصحيحة تسقط جميع الاعتقادات والممارسات التى تتجاوزها ، وقد أطلعنا القرآن الكريم على مشهد سيق للتعليم بأسلوب الترقى من موقف إلى آخر وذلك فى قوله تعالى : ﴿ **وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم إنى برئ مما تشركون ، إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين** ﴾[24]. وقبل هذه الآية مباشرة جاء قوله تعالى : ﴿ **وإذ قال**

إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني آراك وقومك في ضلال مبين ﴾[٢٥].

إن هذه الآيات تكشف عن الخصائص التى تكون للإله الحق ، وهى الصفات المطلقة من علم وقدرة وإرادة وحكمة ، بها جميعا توجد الموجودات على نمط يدل عليها ، وبناء على ذلك يمكن أن تقاس خصائص الآلهة المفترضة : الكوكب بصفة عامة ـ القمر ـ الشمس ، هل تتوافر فيها خصائص الإله الحقيقى أو أنها ليست كذلك ؟ إن الناظر فيها يشهد بأنها ليست آلهة ؛ لأنها تأفل وتظهر ، وهذه أعراض لا تليق بالإله كما أنها من ناحية أخرى لا تملك خصائص الخلق والتدبير إذ هى فى ذاتها مطبوعة على ما يصدر عنها ، وإذا كانت كذلك فهى أثر لصانع فطرها على ذلك ، وبهذا كله ينتفى كونها آلهة ، وإذا كان شأن الكواكب التى نلمس آثارها نفعا وضرا ، فمن باب أولى أن تكون الأصنام آلهة مزعومة ، من ثم ينتهى المشهد ببيان الإله الحق الذى فطر السموات والأرض ، وذلك الذى كان الغاية من إيراد هذا الموقف .

إن الآيات التى سقناها تصفى الحساب مع طائفتين مشركتين أظهر القرآن بطلان معتقدهما وهما طائفة الصابئين عبدة الكواكب ، وكذلك عبدة الأصنام ، وعلى هذا النسق جادل طائفة زعمت أن الملائكة بنات الله فعبدوها تقربا إليه ، بعد أن خلعوا عليهم وصف الأنوثة ، مبينا أن كلامهم نازل عن درجات العلم ، ذلك لأن طرق وأسباب العلم ثلاثة كما يقول العقلاء : الحس والعقل والخبر الصادق ، أولها للمحسوسات وثانيها للمعقولات ، وثالثها للإخبار بوقائع يصدقها الواقع ، وإذا كان وصف الملائكة بالأنوثة ليس مدركا بالعقل ولم يأت به خبر صادق ـ لم يبق إلا أن يكون طريقة المعاينة ، وإذا كان هذا أمرا مستحيلا لأنهم من عالم آخر مغيب عنا ؛ فإن الدعوى حينئذ لا تقبل ، من ثم رأينا القرآن الكريم يظهر هذا المعنى فى قوله تعالى : ﴿ **وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون ﴾**[٢٦].

وعلى نفس النسق أيضا يجادل أهل الكتاب الذين انحرفت بهم السبل فى تصورهم للإله ، بعد أن تجاوزوا ما جاءت به كتبهم ، وهو فى هذا كله يسوق الأدلة الواضحة على حقيقة الوحدانية ـ حيث يشتق من العالم المحس ـ وما فيه من نظام وتنسيق وكذلك من أعماق النفس ومن بديهيات العقل عناصر

استدلاله ، وكأنه عنى بذلك مخاطبة كل ملكات الإنسان ، حتى تكون تلك الأدلة فى مستوى القضية موضوع الاستدلال.

مفهوم الوحدانية :

المراد بالوحدانية « التفرد » فى الذات والصفات والأفعال للحق سبحانه وتعالى أى : ليست هناك ذات تشبه ذاته أو تماثلها ـ نفى الشريك والضد والند ـ وليس هناك صفات تشبه صفاته ـ نفى المماثلة فى الصفات والتشبيه منها ـ كما أنه ليس هناك من أفعال غيره يشبه فعله جل وعلا ـ ونفى المماثلة الذى يلزم منه « التفرد » كما ذكرنا قد جمعتها آية واحدة ، هى قوله تعالى : ﴿ **ليس كمثله شئ وهو السميع البصير** ﴾[٢٧].

ونفى الشريك والضد والند قدر مشترك بين جميع الموحدين ـ غير أن قوما من أهل الفلسفة والكلام قد وقفوا من الأمرين الأخيرين ـ نفى المماثلة فى الصفات والأفعال ـ مواقف متباينة ، تبعا لتصورهم لمعنى التنزيه الإلهى ـ فالفلاسفة الإسلاميون يرون نفى الصفات على الذات تحقيقا لمعنى الوحدانية عندهم ـ وانطلاقا من القول ببساطة الذات الإلهية ـ وعدم تركيبها من ذات وصفة لأن الثنائية ـ ولو فى التصور الذهنى ـ تخدش التنزيه الإلهى عندهم ـ وإذن فما ورد به النص مما يفهم منه المغايرة بين الذات والصفات ، ويفيد صفة زائدة على الذات ، لا يعنى إلا أمرا سلبيا[٢٨] ومما لا شك فيه أن هذا الموقف لم يفهم التوحيد كما ينبغى أن يكون ، أو إن شئت فقل : إنه بالغ فى التنزيه إلى درجة أن الذات تكون ـ — حينئذ ـ عارية عن أوصافها ، إنها ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ لا تعدو أن تكون فكرة ذهنية وليست ذات خارجيةلها أوصافها الثبوتية الإيجابية[٢٩]. ويقرب موقف المعتزلة من موقف هؤلاء من هذه القضية ، والفرق بينهما أن المعتزلة يثبتون صفات لله غير أنها لا تعنى شيئًا مستقلا فى المفهوم عن الذات وهو موقف لا يقرهم العقل عليه ـ كما لا تقرهم عليه اللغة كذلك[٣٠].

وفى المقابل نرى فريقا نظر إلى المسألة التى معنا نظرة ملؤها التفريط ـ حيث أجرى النصوص التى تحدثت عن صفات الله ـ وبخاصة ما يسمى بالصفات الخبرية ـ على ظاهرها ، فأدى ذلك إلى الوقوع فى التشبيه والتجسيم[٣١].

والحق أن القرآن الكريم حين تعرض لمسألة الصفات ذكرها بكل وضوح وجلاء ، وليس مسئولا عما آلت إليه لدى المدارس المختلفة لأن أفهام البشر

ليست حاكمة عليه ، وكان يكفيهم هذه المباعدة الواضحة بين ما لله وما لسواه مما ذكرته آية الشورى ، وكان يكفيهم أيضا أن يعلموا أن اللغة التى خاطب بها الله عباده والتى حملت معانى تتحدث عنه جل وعلا إنما هى لغة إنسانية وهى مشتركة فى حملها بين المعانى الإلهية والمعانى الإنسانية وإذا كان الأمر هكذا فكان ينبغى أن تراعى هذه القضية ومن ثم فالألفاظ المشتركة فى دلالتها على المعنيين ـ الإلهى والبشرى ـ ينبغى أن تفيد المعنى الذى يليق بما تضاف إليه ـ وهذا المسألة قد تنبه لها شيخ الإسلام ابن تيمية حين تعرض للآيات المتشابهة ، وبهذا قد حل الأشكال الذى ظل حتى اليوم الناس قائما فى نفوس بعض الباحثين فى مثل هذه القضية[٣٢].

إن القرآن الكريم قد فصل فى الصفات الثبوتية ، وأجمل فى صفات النفى وهذا هو الوضع الطبيعى فى هذه المسألة ، وإذن فالفكر البشرى الذى عكس هذه القضية قد جاءت مباحثه فيها غير متلائمة مع روح القرآن الكريم ، وفى نفس الوقت لاتثبت أمام النقد العلمى الدقيق[٣٣].

لقد قال الله سبحانه : ﴿ **ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون** ﴾[٣٤]وقد جاء التوجيه هنا على سبيل الأمر ، وإذن فمحاولة تأويلها ، أو تفسيرها على غير ما جاءت ، يحمل ظاهرها على المفهوم الإنسانى ، يعد تجاوزا لروح القرآن الكريم ، وقد توعد الحق سبحانه وتعالى فى عجز الاية الذين تجاوزوا هذه الروح ، بأن عملهم هذا سيكون محل مؤاخذته يوم القيامة .

إن الطوائف التى استغرقتها بعض القضايا كقضية الصفات وعلاقتها بالذات ، قد حولت العقيدة بمنهجها هذا إلى معنى معرفى ، كان من نتائجه ضعف العقيدة الصحيحة فى النفوس والقلوب ، لأنها غدت دراسة لما ليس تحته عمل ـ والإسلام دين العمل والبناء ، وقد كفى المسلمين البحث فى مسائل الغيبيات ، ومنها هذه المسألة التى معنا ، حتى يوفروا طاقاتهم وقدراتهم لما ترقى به حياتهم ، وقد كان سلف الأمة أعلم وأسلم حين أثبتوا لله ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من غير تمثيل ولا تأويل ودون أن يلجوا فى تفاصيل هذه العلاقة ، كما فعلت الفرق الأخرى ، وقد أثر عن الإمام مالك رضى الله عنه أنه قال « لا أحب من الكلام إلا ما تحته

عمل » ، ومن المعلوم أن كتب العقائد والفرق لم تترهل وتصبح على الشكل الذى نراها عليه اليوم ، إلا من جراء انتهاج ذلك المنهج الجدلى ، الذى تكون أثاره السلبية أكثر من اثاره الإيجابية .

إن بعض الفرق التى ظهرت على مباحثها سمة الاعتدال ـ كالأشاعرة والماتريدية ـ لم تسلم من الوقوع فى بعض الأخطاء حين تعرضت لهذه القضية بنفس المنهج الجدلى ، ولعل الذى أوقعها فى هذه الأخطاء هو أن رؤيتها للقضايا الاعتقادية ، لم تكن قائمة على التمحيص العلمى بقدر ما كانت قائمة على إلزامات الخصوم ومؤاخذتهم بلازم كلامهم ومنطلقاتهم ، وهذا هو الذى أفقدها الصواب فى بعض الأحيان ، ولعل أظهر مثال لما نقول ، أن الأشاعرة ـ مثلا ـ يرون أن صفات المعانى أزلية وكذا ما يشاركها مما يطلقون عليه صفات الذات ، وأن صفات الفعل حادثة ، وهى التى تتعلق بالأمور الكائنة بعد عدم ، كصفة الخلق والرزق والوهب إلخ ، وهذا يعنى قيام الحوادث بذاته سبحانه وتعالى كما يعنى خطأ شائعا ، وهو أن صفات الإله تكون مشتقة من آثارها ، وهذه يشاكل بينها وبين الصفات البشرية ولما حاولت الماتريدية تفادى الوقوع فى هذا الخطأ قالت بقدم صفات الفعل غير أنها أرجعتها إلى صفة واحدة هى صفة «التكوين » وهذا التوجيه أيضاً غير مقبول فى نظر العقل . ومنشأ هذا كله هو التدقيق الذى تجاوز حد الإيمان إلى الدخول فى دائرة المعرفة كما أشرنا سابقا[٣٥] .

وأما وحدانية الأفعال ، فقد بينها القرآن الكريم فى مثل قوله تعالى : **﴿الذى خلق سبع سماوات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا** وهو حسير ﴾[٣٦]وقوله : **﴿ وخلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾**[٣٧]وقوله : **﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾**[٣٨] . ومما لا شك فيه أن أفعاله إذا كانت أثر القدرة وإرادة وعلم وحكمة ، وكلها صفات مطلقة بالنسبة له سبحانه وتعالى ، فإن ذلك يعنى تفردها وتميزها ، وأن ما يصدر عن غيره من أفعال ، فلن يكون كذلك ، لأنها ستكون وليدة صفات محدودة .

العنصر الثانى : الإيمان بالرسل

الإيمان بالرسل عليهم الصلاة والسلام كواسطة بين الله سبحانه وتعالى وبين عباده تفرضه الضرورة العقلية ، كما تفرضه كذلك الضرورة الدينية ، فإذا كان

الحق جل وعلا من صفاته الرحمة بخلقه واللطف بهم ، وبخاصة الإنسان ، بإعتبار أنه خليفته فى أرضه الذى أسجد له ملائكته وسخر له كل ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه ، فإن امتداد رحمته وبره بالإنسان أن يزوده بمنهج به تستقيم حياته فى الدنيا متى اتبع ما جاء به ويسعد كذلك فى الآخرة ، وأما إذا أعرض عنه فإنه سيشقى فى الدنيا والآخرة ، وهذا المنهج يستلزم وجود مبلغ من نفس طبيعة البشر كى يقوم بهذه المهمة ، يكون فيه جانبان أحدهما للتلقى والآخر للبلاغ ، ويستحيل أن يكون من طبيعة مخالفة لطبيعة من أرسل إليهم ؛ لما يترتب على ذلك من اللبس . وقد قرر القرآن الكريم هذه المسألة حين رد على بعض المشركين الذين استبعدوا أن يبعث الله بشراً رسولا فقال : **﴿ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾**[٣٩] .

فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن عدل الله المطلق ، يقتضى ألا يحاسب الإنسان إلا بعد أن يقيم عليه الحجة ، فإن هذا يرينا إلى أى حد تكون الرسالة أمرا ضروريا ، وقد قال الحق سبحانه وتعالى : **﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾**[٤٠] كما قال على سبيل التقرير والبيان **﴿ وإن من أمة إلاخلا فيها نذير ﴾**[٤١] .

وإنى لأتعجب أمام هذه الضرورة ، كيف تصور قوم ممن لديهم مسحة من عقل أن تكون الرسالة من باب تحصيل الحاصل ، بدعوى أن العقل الإنسانى كاف فى التمييز بين الخير والشر والحق والباطل[٤٢] ،وهذه دعوى غير صحيحة ، وإلا فأين كان العقل الإنسانى يوم اتخذ بعض الناس من الأصنام أربابا لهم ، وهم يعتقدون أنها لا تضر ولا تنفع؟ ويمكن أن يكون هذا مثلا لكل المعتقدات الفاسدة التى انحرفت بأصحابها عن الطريق الصحيح ، بل أين كان العقل الإنسانى فى ظل الحضارات السامية التى رأينا المعتقدات فيها أشبه ما تكون بالأساطير ؟ وأين عقل المتنورين فى القرن الماضى فى الغرب ، يوم أصبح الإلحاد ـ فضلا عن إنكار الرسل ـ هو الطابع العام لذلك القرن ؟ .

إن الذين صاغوا الاعتراض على إرسال الرسل على هذا الشكل : إن كان ما يجئ به الرسل موافقا للعقل ففيه كفاية عن إرسالهم ـ وإن جاءوا بما يخالف العقل فقد جاءوا بالتكليف بما لا يطاق ، أقول : إن صياغة هذا

الاعتراض على هذا الشكل لا يعنى قوته أبدا بل إنه ليس أكثر من شبهة فى نفس أصحابه ، ولو سلمنا جدلا بصحته فيمكن أن يكون الرد عليهم كالآتى :

إن الله سبحانه وتعالى لا يكلف إلا بما يطاق ، وإلا كان عبثا لا يليق بالحكيم ، وقد قال سبحانه وتعالى : ﴿ **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** ﴾[٤٣]﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾[٤٤]وبهذا يسقط الشق الثانى من الترديد .

وأما الشق الأول فيمكن أن يقال فيه : ما المانع أن يجتمع على الإنسان توجيهان:

(١) توجيه العقل

(٢) توجيه الشرع الذى جاء به الرسول ـ ويكون الثانى من قبيل التقوية والتعضيد؟ اعتقد أن العقل الصريح لا يمنع ذلك[٤٥] .

وليس ما قدمه هؤلاء من اعتراض على قضية « الرسالة » بأدخل فى باب اللجاج والمهاترة مما قدمه نفر زعموا أن مجئ الأنبياء قد قسم الإنسانية إلى شيع وأحزاب ، وأن المعجزات التى ظهرت على أيديهم كأدلة على رسالتهم لم تسلم من القدح ، وأنهم أتوا بمخاريق لا تقبل فى نظر العقل ، وقد كان ابن الراوندى من أكبر الممثلين لهذا الاتجاه ، وتذكر كتب الفرق أنه ألف فى الطعن على الإسلام ثلاثة كتب أولها هو كتاب « الدافع » الذى عارض فيه القرآن الكريم والثانى كتاب « الفرند » وفيه طعن على رسالة النبى الخاتم محمد ﷺ وثالثها هو كتاب « الزمردة » وهو فى إبطال رسالة الرسل وإنكارها »[٤٦].

إن هذه الموجات الإلحادية التى أرادت تقويض الدين من أساسه بإنكار النبوة ، قد حملت الغيورين على الإسلام أمثال أبى حاتم الرازى والفارابى إلى الرد على أصحابها ، فالأول يخرج لنا كتابه « أعلام النبوة » الذى يحمل شذرات مما كتبه «ابن الراوندى » و « الرازى » ويرد عليها بأسلوب علمى رصين ـ والثانى يؤسس النبوة على مبادئ فلسفية نفسية ، متخذا من قوة « التخيل » أساسا لتفسيرها من الناحية العلمية ، وكذلك الوجهة النفسية، وبخاصة مسألة الرؤى والأحلام ، وبغض النظر عن قيمة هذه المحاولة من الناحيتين : الدينية والفلسفية ، فإنها تعد مظهرا من مظاهر الغيرة على هذا الدين ، الذى تشكل الرسالة ركنا من أركانه الأساسية[٤٧] .

دليل صدق الرسالة :

يمكن إدراك صدق دعوى الرسالة بثلاثة أمور :

الأمر الأول:حياة مدعى الرسالة وسيرته فى قومه قبل أن يكلف بها ويبعث.

الأمر الثانى : ما يؤيده الله به من خوارق العادات التى تظهر عليه مقرونة بدعوى الرسالة سواء تحدى بها أو لا .

الأمر الثالث : مضمون الرسالة التى يبشر بها بالقياس إلى المصالح الحقيقية لمن يدعوهم إليها .

فأما الأمر الأول : فقد قرر الحق سبحانه وتعالى فيه أنه أعلم حيث يجعل رسالته ، ولا يتصور من الحكيم أن يختار من يرسله إلا بما يليق بحكمته وعلمه ؛ لأنه مبلغ عنه ، ومتحدث باسمه ، ولا يجوز من جانبنا أن نقرر الأوصاف والمؤهلات التى تكون فى الرسول بعد هذا البيان منه سبحانه وتعالى وحسبنا أن نضيف إلى ما تقدم قوله تعالى فى هذا المقام ، تقريرا لحقيقة اختيار من يقع عليه عبء القيام بالرسالة : ﴿ **لا ينال عهدى الظالمين** ﴾[٤٨] وإذ انتفى أن يكون الظلم وسيلة لاستحقاق الرسالة ، فإن العدل الإنسانى فى أرقى صوره هو الطريق لهذا الاستحقاق مع استصحاب أصل المسألة ، وهو أن الله وحده هو الأعلم بمن يكون أهلالتحمل هذه المسئولية وحسبنا أيضا أن نقرر أن الاصطفاء والاجتهاد وإن كان له مبرراته من جانب من يختارهم الله لهذه المهمة إلا أن المقاييس الحقيقية تظل حقا لله وحده ، من ثم كانت الرسالة هبة واصطفاء وليست أمرا مكتسبا . وهذه نقطة هامة جدا فى هذا السبيل ، تغلق باب الادعاء ، وإن كان هناك ضمان أوفر ، وهو أن خارق العادة الذى يظهره الله على يد مدعى النبوة يكشف عن طبيعة الادعاء الحقيقى والادعاء المزعوم ، وفى قصة سجاح ومسيلمة شاهد على ما نقول : وفى هذا يقول ابن تيمية : « إنه يمتنع فى حكمة الرب وعدله أن يسوى بين خيار الخلق ـ الأنبياء ـ وبين شرارهم ـ مدعى النبوة كذبا ـ لا فى سلطان العلم وبراهينه وأدلته ، ولا فى سلطان النصر والتأييد ، بل يجب فى حكمته أن يظهر الآيات والبراهين الدالة على صدق هؤلاء وينصرهم ويؤيدهم ويعزهم ، ويبقى لهم سلطان الصدق ، ويفعل ذلك بمن اتبعهم ، وأن يظهر الآيات المبينة لكذب ، أولئك ـ الكاذبين ـ ويذلهم ويخزيهم ـ ويفعل ذلك بمن اتبعهم »[٤٩].

وهذا الذى قلناه يشكل الإطار النظرى للقضية ، وأما الإطار الواقعى

فيحدثنا تاريخ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بإنهم كانوا أعلا أقرانهم كعبا فى أصالة النسب وكرم المحتد وحسن المنبت وطيب النشأة وأن ذلك يمتد منهم إلى أصولهم المباشرة والبعيدة هذا بجانب طهارة الفطرة ونقائها ، وقد نقل الإمام البيهقى فى كتابه دلائل النبوة مجموعة من الأحاديث الصحاح تبين شرف نسب الرسول الخاتم محمد ﷺ وهو مثل لإخوانه جميعا إذ ليس بدعا من الرسل ، كما يبين ذلك صريح القرآن الكريم من ذلك قوله ـ فيما رواه واثلة بن الأسقع : « إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل ـ واصطفى قريشا من كنانة ـ واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى من بنى هاشم »(٥٠) .

وجمهور علماءالعقيدة على أن من يختارهم الله لتبليغ رسالته ، لا يقترفون إثما قط ، قبل البعثة وبخاصة الكبائر ، وإذا وقعت منهم بعض الصغائر فتكون عن عدم تعمد ، كما أنهم من ناحية أخرى يقررون أنه قد يقع على يد بعضهم من الخوارق ما يكون تأسسا وارهاصا بالرسالة ، حتى تتهيأ النفوس والقلوب لذلك وقد حدثنا القرآن الكريم عما حدث لعيسى عليه السلام ـ حين تكلم فى المهد صبيا عندما آتت به أمه قومها تحمله ، وسمعت منهم أتهامها بأنها قد جاءت شيئا فريا ، فطلبت إليهم أن يسألوا الوليد عن الحدث ، وقد صور القرآن هذه القصة فى قوله تعالى : **﴿ فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فريا يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا ، قال إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا أين ما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حياً وبرا بوالدتى ولم يجعلنى جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ﴾**(٥١) .

وأما حياتهم بعد البعثة فهم يتمتعون بكل المعانى والصفات البشرية الرفيعة السامية ، وحسبهم أنهم اختيروا لتحمل عبء الرسالة وقد أجمع علماء العقيدة على أنهم موصوفون على سبيل الإجمال بكل كمال بشرى ومتنزهون عن كل نقص ، وأما على سبيل التفصيل فيثبتون لهم من الصفات :

١ ـ الصدق

٢ ـ الأمانة

٣ ـ التبليغ

٤ ـ الفطانة

المعجزات المؤيدة لدعوى الرسالة :

هذا هو الأمر الثانى من الأمور التى ذكرناها آنفا ، وقد أجرى الله سنته بأن يظهر على يد مدعى الرسالة أمرا خارقاً للعادة يأتى تصديقا لدعواه ، يكون غالبا من جنس ما نبغ فيه القوم إمعانا فى التحدى وقد وردت هذه المعجزات فى القرآن الكريم والسنة النبوية بمعنى الآية أى الدليل على تصديق دعوى الرسالة ، من ذلك ما جاء فى صدر سورة الإسراء تبيانا لصدق رسالة رسولنا محمد ﷺ قال تعالى: ﴿ **سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير** ﴾(٥٢)، وما جاء فى قول الرسول ﷺ : « **ما من الأنبياء نبى إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحيا أوحاه الله إلىّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة** »(٥٣) .

إنها أدلة مستلزمة لمدلولاتها كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية وهى ليست من الأدلة العامة ، بل من الأدلة الخاصة المرتبطة بمن ظهرت على يديه وبطبيعة الدعوى التى جاء ليبشر بها (٥٤)، وفى هذا تفرقة بينها وبين الأمور الأخرى التى قد نشاركها فى الظاهر من خوارق العادات أو ما شابهها .

والملاحظة هنا أن هذه الآيات هى من خلق الله سبحانه وتعالى تضاف إليه إضافة الفعل إلى فاعله ، من ثم نرى أن الكفار حينما طلبوا من الرسول ﷺ بعض المطالب على سبيل العنت والتعجيز مضيفيين نسبتها إليه ، بين القرآن فى خاتمة مطالبهم أنه ليس إلا بشرا رسولا أى ليس من طبيعته خلق هذه الآيات بل هى من خلق الله سبحانه وتعالى ، قال جل من قائل فى سورة الإسراء : ﴿ **وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا** ﴾(٥٥) .

وقد تنوعت المعجزات بحسب المناسبات بالنسبة إلى الرسل جميعا وبالنسبة إلى الرسول الواحد كما تنوعت فى طبيعتها وكان هذا فى مجموعه مشيرا إلى شمولية المعالجة لقضية البراهين والآيات على تصديق الرسل حتى إن بعضها كان بمثابة المدخل إلى العقاب

الذى يؤاخذ به القوم عند إعراضهم عن الدعوة التى جاء بها نبيهم ، وأظهر مثل لذلك آية ثمود وهى الناقة التى كان لها شرب يوم غير شرب يوم القوم والتى أمروا ألا يمسوها بسوء ، فلما عقروها وعتوا عن أمر ربهم ، أخذهم الله بالعذاب وقد صور القرآن هذا المشهد بقوله : ﴿ **قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب يوم عظيم فعقروها فأصبحوا نادمين فأخذهم العذاب إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين وإن ربك لهو العزيز الرحيم** ﴾[٥٦].

وأكثر الأنبياء ظهورا للآيات على يديه قبل محمد ﷺ هو موسى عليه السلام . فقد بين القرآن أنه أوتى تسع آيات ، وفى هذا دلالة ظاهرة على أن السبل الممكنة ، لتكون مدخلا إلى نفوس المدعوين قد استنفدت ، وأن سوء طريقهم قد تسبب فى تنوع الآيات ، حتى لا تبقى لهم حجة بعد ذلك ، وقد بين القرآن الكريم أن هذا التعدد والتنوع فى الآيات لم يغن عنهم شيئا لأنهم أغلقوا بصائرهم دون الإحساس بدلالاتها . فكانت آية الآيات هو المعاينه المباشرة لنتيجة إعراضهم كما جاء فى قوله تعالى : ﴿ **فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون** ﴾[٥٧].

والمتبع للآيات التى أظهرها الله على يد أنبيائه قبل محمد ﷺ ، يلاحظ أنها كانت أشياء مادية، لاتدخل فى صحيح الرسالة التى جاء بها الرسول ، بل هى دليل خارجى على صدق دعواه ، وهذا يعنى أنها تنقضى بزمانها ـ أى أنها مرتبطة بالحدث الذى سيقت من أجله ، وكذا الحال فى معجزات رسولنا عليه الصلاة والسلام التى من هذا القبيل ، أما معجزاته الباقية التى ستظل دائماً موضوعا للتحدى ، لأنها فوق أن تكون حدثا عاديا ، فهى « القرآن الكريم » . وفى هذا المعنى يقول ابن رشد : « إن دلالة القرآن الكريم على نبوة محمد ﷺ ليست كدلالة انقلاب العصا حية ولا كدلالة إحياء الموتى وإبراء المرضى فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء ، وفيها ما يقنع الجماهير من العامة ، إلا أنها مقطوعة الصلة بوظيفة النبوة ، وأهداف الوحى ، ومعنى الشريعة . أما القرآن فدلالته على صفة النبوة وحقيقة الدين ، مثل دلالة الإبراء على الطب ، ومعرفة السطوح على الهندسة ، ومثال ذلك : لو أن شخصين

ادعيا الطب ، فقال أحدهما : الدليل على أني طبيب أني أطير في الجو وقال الآخر : الدليل على أني طبيب أني أشفي الأمراض ، وأذهب الأسقام ، لكان تصديقنا بوجود الطب عند من شفي من المرض قاطعا وعند من طار في الجو مقنعا فقط »[٥٨] .

ونفس الفكرة هذه قد قررها الغزالي من قبل بشيء أكثر بسطا وتوضيحا ، في كتابة القسطاس المستقيم ، ولا نريد أن نتوسع في بيان أوجه الاعجاز في القرآن الكريم بعد الدراسات التي سيقت في هذا المقام ، وحسبنا أن نقرر أنه سيظل الكتاب السماوي الوحيد ، الذي يتحدى الإنس والجن على كر السنين ومر الدهور ، وأن كل تقدم علمي صحيح يرقى إلى مستوى الحقائق الثابتة يمكن أن يستوعبه وزيادة مما يتأكد معه بالدليل القطعي أنه كتاب رب العالمين ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؛ لأنه تنزيل من حكيم حميد ، وفوق ذلك ـ وبناء على قضية كونه الكتاب المحفوظ بحفظ الله له ـ هو المصدق لما بين يديه من الكتاب والمهيمن عليه ، ومن هذا نعلم أن كل ما اعترى الكتب السماوية السابقة من تحريف وتبديل ، يمكن معرفته على سبيل الإجمال من موقف القرآن الكريم منها ، وفي نفس الوقت ـ بحكم كونه يقيني الثبوت ـ تأخذ آيات الأنبياء السابقين ، المادية ـ التي أيد الله بها صدقهم ـ صفة الديمومة التاريخية ؛ لأن القرآن الكريم حين قص علينا قصص السابقين ، قرر أن هذا المنهج هو محض الحق ، **﴿نحن نقص عليك نبأهم بالحق﴾**[٥٩] **﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾**[٦٠] .

إن هذا الذي قلناه يتعلق بالرسالة والرسل من حيث إنها علاقة بين الله سبحانه وتعالى وبين البشر ، والمبررات العقلية الواضحة التي تلزم العقل بصدق دعوى الصادقين وبعض دعوى الكاذبين ، أما مضمون الرسالة فهو متصل بالعنصر الثالث الذي سنتحدث عنه بعد قليل وهو الكتب التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه ليبلغوها إلى من أرسل إليهم .

وقبل الحديث في هذا الموضوع نشير إلى قضية هامة ، ذكرها القرآن الكريم ، هي : العلاقة بين النبوة والرسالة ، أو بين النبي والرسول ، لقد جاء ذكر الوصفين

معا فى قوله تعالى : ﴿ **آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير** ﴾[٦١]وقوله ﴿ **قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون** ﴾[٦٢].

وخلاصة القول فى هذه المسألة أن مفهوم كل من الرسالة والنبوة مختلف ما فى ذلك شك وقد جاء فى آية واحدة اللفظان معا معطوف أحدهما على الآخر ، هى قوله تعالى : ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم** ﴾[٦٣] مع أن كلا منهما اصطفاء واجتباء من الله تعالي لبعض عباده إلا أن النبوة اصطفاء بالوحى دون الأمر بالتبليغ وأما الرسالة فتشمل الأمر بالتبليغ بعد الإيحاء ، ومن ثَمَّ فكل رسول نبى ولاعكس ، وأن الوصفين إذا اجتمعا فى شخص واحد كان وصف النبوة يعنى: الإيحاء قبل التبليغ أو الدعوة إلى ماكان يدعو إليه نبى سابق، وكان وصف الرسالة يعنى: التبليغ والبيان ، ولعل مما يؤكد هذا ويوضحه قوله تعالى فى حق رسولنا عليه الصلاة والسلام ﴿ **فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين** ﴾[٦٤]﴿ **يا أيها المدثر قم فأنذر** ﴾[٦٥] .

وقد جاء فى بعض الآيات ما يؤكد هذا كما فى قوله تعالى : ﴿ **ألم تر إلى الملأ من بنى إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله ...** ﴾[٦٦]فهذه الآية تصرح بصفة هذا النبى ـ وهى النبوة وحدها ـ لذا لم يذكر فى عداد الرسل ، وقد قال المؤرخون وجمهور المفسرين إنه «صمويل » أو « شموئيل » أحد أنبياء بنى إسرائيل الذين اصطفاهم الله بالنبوة بعد موسى عليه السلام .

ويتصل بهذه المسألة ، أخرى لها قيمة علمية هى : هل النبوات والرسالات محصورة فى أعداد معينة أو أنها ليست كذلك ؟ الحق أن القرآن الكريم قد أشار إلى القضية ، فى بعدين محددين : البعد الزمانى ، والبعد الجغرافى وقد جمعهما فى قوله تعالى : ﴿ **إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير** ﴾[٦٧]ثم بين فيما نحن بصدده أن بعض الرسل والأنبياء قد قص علينا قصصهم وبعضهم الآخر قد استأثر الله

بعلمه : ﴿ **ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما** ﴾[٦٨]، أما من يجب علينا الإيمان بهم تفصيلا ، فهم الذين ورد ذكرهم فى القرآن الكريم ، فى قوله تعالى : ﴿ **وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ، ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزى المحسنين ، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين ، وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين** ﴾[٦٩] .

والآيات التى ذكرناها ، فيها حديث عن ثمانية عشر رسولا نبياً ، وقد ذكرت سواها ما بقى منهم ممن ذكرهم القرآن على سبيل التفصيل ، وهم : آدم عليه السلام ، ومحمد ﷺ وهود وشعيب وصالح وإدريس وذو الكفل عليهم جميعا السلام ، وبهذا يصير عدد من يجب علينا أن نؤمن بهم تفصيلا خمسة وعشرين رسولا .

ومن المسائل المهمة فى هذا المقام ، والتى ينبغى أن ينبه إليها ـ أن من لم يرد ذكرهم فى القرآن الكريم من الأنبياء والرسل ممن ذكروا على سبيل الإجمال ، قد أشارت بعض الأحاديث إلى عددهم فقط ـ سواء أكانوا رسلا أم أنبياء فقد روى أبو ذر رضى الله عنه قال « قلت يا رسول الله : كم وفاء عدد الأنبياء ؟ قال : مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشرا جماً غفيرا » [٧٠].

وعدم ذكرهم على سبيل التفصيل والتعيين ـ كما هو الحال فيمن ذكروا تفصيلا ـ قد فتح الباب أمام كثير من الاجتهادات الخاطئة التى ترى أن بعض النبهاء من الفلاسفة والمفكرين والمصلحين الاجتماعيين يمكن أن يدخلوا فى دائرة الأنبياء الذين لم يرد ذكرهم تفصيلا فى القرآن الكريم ، وأذكر على سبيل المثال أن الفيلسوف الأثينى « سقراط » كان واحدا من هؤلاء ، وقد سمعنا هذا من بعض أساتذة الفلسفة فى مرحلة طلب العلم فى الجامعة ، واعتقد أن الأمر هنا يظل فى دائرة الاحتمال بشرط ألا يكون هذا المفكر أو ذاك ممن يراد إدخالهم فى الدائرة المشار إليها ، قد أتى بما يخالف الفطرة أو الدين الصحيح فلعل خير ما يمكن أن نسوقه فى هذا السبيل « لقمان » الحكيم

وذو القرنين وأضرابهما .

العنصر الثالث : الإيمان بالكتب

تمهيد :

مضمون الرسالة أو النبوة يأخذ طريقه إلى البشر فى أشكال ثلاثة : هى أنواع الوحى ، وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علىٌّ حكيم** ﴾[٧١] ، وهذه الأشكال هى الوسيلة التى تبلغ بها وحى الله إلى من يختاره من عباده ، وهى تعنى : إعلام الله سبحانه وتعالى هذا المختار ما تتضمنه الرسالة أو النبوة .

والإعلام بواسطة الرسول ـ الملك المكلف بذلك وهو جبريل عليه السلام ـ هو الغالب فى كيفية اتصال السماء بالأرض ، وأما الإيحاء بلا واسطة كالتكلم من وراء حجاب أو الإلقاء فى القلب مباشرة ، فهذا خاص ببعض الأنبياء ، وفى بعض الأحوال .

وقد نازع بعض الأغرار فى النوع الغالب ، وهو الإيحاء بواسطة الملك ، وقام إنكارهم على عدم الاعتراف بوجود الملائكة من جانب ، وعلى عدم جواز خرق السماء على فرض وجودهم ـ حتى يتصل الملك بمن يوحى إليه من جانب آخر ، وكلام هؤلاء نازل عن درجات العلم اليقينى ، ذلك لأن الملائكة كمخلوقات روحية لا ينكر وجودهم إلا من ارتبط بدائرة الوجود الحسى فقط ، وهؤلاء لم يقدموا دليلاً معقولاً يدعم موقفهم ، إذ الوجود فى نظر العقل وكل عاقل ، وجودان : مادى ومعنوى ، وإذا كان أقل ما يمكن أن يقال هنا : إنه لم يقم دليل علمى صحيح على إنكار وجود الملائكة. فوجودهم ـ إذن ـ أمر ممكن فى ذاته ، والممكن الذاتى إذا جاء النص اليقينى الثبوت ببيان وجوده فلم يبق أمام العقل إلا الإيمان به ، وقد قال الله تعالى فى صدر سورة فاطر : ﴿ **الحمد الله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد فى الخلق ما يشاء إن الله على كل شئ قدير** ﴾[٧٢]وأما القول بعدم جواز خرق السماء فهو قول غير علمى كذلك ذلكم لأن السماء فى أبسط تعريفها ، هى كل ما سما وعلا ، وتجاوز منطقة الجاذبية الأرضية يعتبر خرقا للسماء ، وقد تتابعت المراكب الفضائية العابرة للقارات انطلاقاتها إلى كواكب أخرى ، وهذا نراه ونقرأ عنه كثيرا فى يوم الناس هذا ، وقد تقدمت أبحاث الفضاء بصورة ظاهرة جدا، كما أن السماء ليست جسما ماديا

لا يجوز اختراقه ، وقد ذكر القرآن الكريم أن تجاوز أقطار السموات والأرض، أنما يكون بسلطان من الله ﴿ **يا معشر الجن والإنس أن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان** ﴾[٧٣] .

وظاهر الآية يدل على أن المؤثر في العملية هذه ، هو سلطان الله ، فهل يمكن بعد هذا أن يستنكر مستنكر إمكان خرق السموات التي هي مقر الملائكة ، ويرتب على ذلك إنكار الوحي ؟ اللهم إن هذا كلام لا يقبل ، لأنه يخضع أفعال الحق سبحانه وتعالى وتصرفاته في كونه لمقاييس الوهم المريض الذي يظن أصحابه أنه فكر سليم وما هو من الفكر السليم في شئ .

الكتب السماوية :

هناك كثير من الآيات التي تحدثت عن وجوب الإيمان بالكتب السماوية ضمن عناصر العقيدة الأخرى ، منها قوله تعالى : ﴿ **آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله** ﴾[٧٤] وقوله : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ...** ﴾[٧٥] .

وما أنزل الله على رسله ليبلغوه إلى أقوامهم أعم من أن يكون كتابا إذ يشمل الصحف والألواح ، ومضمونه ومحتواه هو التوجيهات الربانية التى أراد الله بها قيام النفوس والقلوب على طريق الحق بواسطة من نزلت عليهم ، وهى شاملة لكل نواحي الإصلاح ، إما على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة ، كما أنها تغطى كل جوانب التقويم والبناء ، فى مجال العقيدة والسلوك والتشريع والمعاملات ويمكن أن يقال باختصار : إن مضمون ما تنزلت به الكتب يعد نقلة هائلة للإنسان من حياة كان فيها مضيعا ، إلى أخرى يصبح معها رمزا لكل معانى الطهر والنقاء ، وحسبنا أن نقرأ فى ما تضمنته الرسالة الخاتمة ، وما جاء به القرآن الكريم ، هذه الآية لتدل على مضمون كتب الله جميعا : ﴿ **هو الذى بعث فى الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين** ﴾[٧٦] كما يشير القرآن الكريم إلى طبيعة ما تضمنته التوراة فيقول : ﴿ **إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ....** ﴾[٧٧] كما قال تعالى فى الإنجيل : ﴿ **وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما**

بين يديه من التوارة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ﴾(٧٨) كما قال فيها جميعاً : **﴿ نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان .. ﴾**(٧٩).

وقد نهجت الكتب السماوية فى بلاغها منهجا عظيما ، إذ كان يبشر سابقها بلاحقها ، كما كان يصدق لاحقها سابقها ، فيما ظل صحيح النسبة إلى قائله ، وهو الله رب العالمين كالآيتين المذكورتين ، كقوله : **﴿ وإذ قال عيسى ابن مريم يا بنى إسرائيل إنى رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدى من التوراة ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين ﴾**(٨٠) وكأن هذا المنهج يعنى التواصل والترابط والوحدة فى أصول الرسالات السماوية جميعا ، كما يهدف إلى إبراز حقيقة أخرى هى : أن طبيعة المعالجة الربانية لما تحتاجه البشرية لتطب لنفسها ، لا يختلف فى طبيعته ومضمونه باختلاف الأحوال والأزمان ، وبهذا يتأكد أن تعدد الأديان لا يكون إلاّ من حيث الاعتبارات الخارجة عن مضمونها ومحتواها ، كاعتبار الزمان والمكان ، وأما من حيث حقيقتها وطبيعتها فهى واحدة وقد عبر القرآن الكريم عن هذه القضية بقوله : **﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾**(٨١) كما قال تعالى : **﴿ ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾**(٨٢) .

ويؤكد ما ذكرنا أننا لو تتبعنا ما جاء فى القصص القرآنى معبرا عن الحوار الذى دار بين الأنبياء عليهم السلام من طرف وبين أقوامهم من طرف آخر ، نلاحظ الدعوة الواضحة الصريحة إلى وحدة الأصول فى الاعتقادات والعبادات والأخلاق ، كما نرى أن التركيز على معالجة أصول العقيدة بالدعوة إلى التوحيد الصحيح ونبذ ما كان عليه الآباء والأجداد ، كان أمرا طبيعيا تمليه الوقائع الاجتماعية الشاذة ، إذ أن هذا الشذوذ الاجتماعى المتمثل فى الأمراض الاجتماعية الخطيرة ، التى حفلت بها مجتمعات الأنبياء ، إن كان مرده أولاً وأخيراً إلى الانحراف فى العقيدة ، إذ هى الأصل الذى ينبنى عليه جميع الفروع ، قال تعالى فى قصة نوح عليه السلام : **﴿ ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه إنى لكم نذير مبين ، أن لا تعبدوا إلا الله إنى أخاف عليكم عذاب يوم أليم ﴾**(٨٣) وقال

تعالى فى شأن هود عليه السلام : ﴿ **وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله مـا لكم من إله غـيـره إن أنتـم إلا مفترون ـ يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إن أجـرى إلا على الذى فطرنى أفـلا تعقلون**﴾[٨٤] وقال فى قصة صالح عليه السلام : ﴿ **وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربى قريب مجيب ، قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفى شك مما تدعـونا إليـه مريب ، قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربى وآتانى منه رحـمـة فـمن ينصرنى من اللـه إن عـصيـتـه فـمـا تزيدوننى غير تخسير** ﴾[٨٥].

ويلاحظ أن دعوة الأنبيـاء عليـهم السلام ـ فيما ذكرنا كمثل لما لم نذكره ـ أقوامهم إلى التوحيد الصحيح كانت مبررة بأدلتها القوية الواضحة ، بحيث لا يثبت أمامها تقليد الآباء والأجداد ، وقد كان ذلك هو الشبهة الوحيدة التى تذرع بها هؤلاء أمام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وما ساقوه من حجج قوية ، وقد بلغ الجمود على التقليد ذروته فيما ذكـرته الآية الكريمة : ﴿ **وكـذلك مـا أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مـقـتـدون ، قـال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون** ﴾[٨٦].

فكان المناسب للرد على هذا التحدى الذى لايقـره عـقـل ، ذلك الانتـقـام المروع ، الذى أخذ فيه العصاة بذنوبهم كل حسب ذنبه ، والذى أشار إليه قوله تعـالى : ﴿ **فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكـذبين** ﴾[٨٧]. وقوله تعالى : ﴿ **فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغـرقنا ومـا كان الله ليظلمـهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون** ﴾[٨٨].

تحريف بعض الكتب السماوية :

القـرآن الكريم كـتـاب تكفل الله بحفظه وصيانته من عبث العابثين وتحريف المحرفين ، قال تعالى : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكـر وإنا له لحـافظون**﴾[٨٩] لقد حفظه فى لوحه المحفوظ ، كما حفظه فى قلوب ونفوس الأتقياء من المؤمنين ، ووعته صدورهم ، وتناقلته الأجيال ـ جيلا بعد جيل ـ ولم نر ولن نرى كتابا هيأ الله له من عوامل الحفظ والصيانة

كما كان للقرآن الكريم ، وإذا كانت هذه حقيقة واقعة تمليها طبيعة القرآن نفسه ، وإذا كان هذا الكتاب قد احتوى بين آياته وهو يقص علينا قصص السابقين أن الكتابين السابقين عليه ـ التوراة والإنجيل ـ قد أصابهما التحريف والتبديل بسبب الانحراف النفسي والفكرى الذى اعترى حياة بنى إسرائيل ، فلا يمكن أمام هذه الحقائق أن تثبت أوهام من يدعون خلاف ذلك ، من ثم نخلص إلى نتيجة حتمية ومركزة هى : أن القرآن الكريم باعتباره الكتاب الخاتم الذى سلم من التحريف والتبديل ، مؤهل ـ عقلا ـ ليكون المصدق للكتب السابقة فى حدود ما لم يصبه التحريف والتبديل ، وهو فى نفس الوقت المهيمن والكاشف عن مدى التحريف والتغيير الذى أصابها ، لقد قال الله تعالى فى هذا الموقف : **﴿ولقد أخذنا ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم إثنى عشر نقيبا وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلى وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسناً لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين ، ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون ﴾**[٩٠] .

وإذا كان الانحراف بالكتابين ـ التوراة والإنجيل ـ أمرا قد سجل على بنى إسرائيل ، فلا يعنينا أن نقف كثيرا عند القضايا التى شملها هذا الانحراف ، لأنها كثيرة ، وحسبنا أن نقرر هنا قاعدة يمكن فى ضوئها أن نحكم على ما احتوياه من مظاهر هذا الانحراف فنقول : كل ما جاء فيهما من قضايا تتصل بذات الحق سبحانه وتعالى أو بصفاته الكمالية والجلالية ، مما لا يليق بذاته ومما يخدش تنزيهه المطلق فاعلم أن هذا كان نتيجة طبيعية لما عملته أيديهم ـ وكذلك كل ما يتعلق بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، مما ينزل بهم عن المستوى اللائق بهم كقيادات روحية ذات اختصاص إلهى ، إذ اللائق فى حقهم أنهم موصوفون بكل كمال بشرى ، ومنزهون عن كل نقص بشرى كذلك ، وبخاصة ما يخدش إيثار الحق تبارك وتعالى لهم دون غيرهم . ليكونوا مبلغين

لرسالاته .

يضاف إلى ما تقدم ، مما يتصل بمصالح البشر الذين أرسل إليهم الرسل ، فكل تشريع لا يتصل بصالح الإنسان من حيث هو ، فاعلم أنه ليس من عند الله . وقد سجل القرآن الكريم لونا من هذه التشريعات التى سنها أحبار اليهود ورهبان النصارى والتى ما أنزل الله بها من سلطان فقال : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم** ﴾[٩١]، فليس من العقل فى شئ أن يكون أكل الأموال بغير حق ـ والصد عن سبيل الله ـ واكتناز الذهب والفضة وعدم إخراج حق الله فيها ، مما جاء به نصوص التوراة والإنجيل ، لأن هذا كله يتنافى مع طبيعة الرسالة الإلهية وأهدافها .

وصور الانحراف كثيرة ـ كما ذكرنا ـ ومنها : اتخاذ القوم الأحبار والرهبان أربابا من دون الله ، كما قال تعالى : ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهًا واحدا سبحانه...** ﴾[٩٢]، ونعتقد أن القوم مع مقدميهم من الأحبار والرهبان قد ضلوا ضلالاً بعيداً ، حيث بلغ الانحراف قمته فى هذا المقام ، لأنه يمس أصل الدين ، وهو قضية الألوهية ، وهى قضية تأليه البشر ، ومن الطبيعى أن يكون ما وراءها من صور الزيغ والضلال راجعاً إليها .

وإن الفطرة السليمة والعقول المستقيمة لتتعجب !! كيف سمح هؤلاء الأحبار والرهبان لأنفسهم أن يتخذوا آلهة من دون الله ؟ وكيف طاوعت القوم عقولهم أن يؤلهوا من ليسوا أهلا لذلك ؟ إنه المرض النفسى والخبل العقلى فى أعلا ذروته ، من هؤلاء وأولئك على السواء ، ، وإذا كانت العقيدة هى الأساس فى كل دين ، وأن التشريعات إنما تنبنى عليها فمن الضرورى أن يكون كل ما بنى على تلك العقيدة الفاسدة فاسداً كذلك .

موقف البحث العلمى المحايد من هذه التحريفات :

لقد انتهى البحث العلمى المحايد إلى قضية واضحة لا تقبل الجدل بالنسبة لأسفار العهدين ، القديم والجديد وهى : وجود نسبة كبيرة جدا من الأخطاء التاريخية والأغلاط الظاهرة والتناقضات الواضحة بين نصوص هذه الأسفار ، مما يتأكد معه أن صلتها بأنبياء بنى إسرائيل ،

ونسبتها إليهم ليست صحيحة .

فأما عن رسائل العهد القديم وكتب بنى إسرائيل فى عهدهم الأول ، قد فقدت جميعا فى عهد « بختنصر » حين سباهم وأجلاهم عن أرض فلسطين إلى بابل ، وقد كان ذلك فى عام (٥٨٦ ق. م) تقريبا ، واليهود أنفسهم يقرون بذلك ، ويزعمون أن أحد كهنتهم ـ وهو عزرا ـ قد كتبها من جديد من وحى الإلهام ، حين سمح لهم « قورش » الملك الفارسى بمزاولة نشاطهم بعد الأسر البابلى ، وأعادهم من منفاهم إلى فلسطين (٥٣٨ ق . م) .

وأما الإنجيل الذى أنزله الله على عيسى ، فلم يبق منه شئ منذ العصور الأولى للمسيحية ، وفى الأناجيل المتداولة اليوم وهى الأربعة المعروفة : إنجيل متى ـ مرقس ـ لوقا ـ يوحنا . إشارات واضحة إلى ذلك ، مما يؤكد فقدان الصلة بينها وبين المسيح عليه السلام ، والإنجيل الوحيد الذى يحمل المضمون شبه الحقيقى الذى نزل على عيسى عليه السلام ، هو إنجيل « برنابا » غير أن الكنيسة الرسمية لا تعترف به ، وقد أصدر البابا « جلاسيوس الأول » فى القرن الخامس مرسوما بابويا يعتبر هذا الإنجيل ضمن كتب أخرى ، يحرم على المسيحيين مطالعتها ، لذا ظل سرا مجهولا حتى بداية القرن الثامن عشر[٩٣] .

وليس ما تذرع به اليهود من إعادة كتابة « العهد القديم » على يد « عزرا » من وحى الإلهام ، وما يقوله المسيحيون عن أناجيلهم وأنها ترجمة عما كان يعنيه المسيح عليه السلام ، بكاف أمام النقد العلمى ، الذى ثبت معه عدم صحة نسبة ما فيهما إلى وحى السماء ، بعد انقطاع السند التاريخى ، الذى هو العمدة فى هذا المقام ، ولم تكن التناقضات والأغاليط المثبوتة فى العهدين : القديم والجديد إلا مظهرا للتحريف ، المبنى على انقطاع السند هذا ـ وقد كان لاكتشاف مخطوطات البحر الميت أثر واضح جدا فى الحكم على هذين الكتابين ، وقد قال عن هذه المخطوطات أحد الكتاب المسيحيين ، وهو القس الدكتور « تشارلس فرنسيس بوتو » فى كتابه « السنون المفقودة من عيسى » «لدينا الآن وثائق كافية تدل على أنها مخطوطات هى حقيقة هبة الله للبشر ؛ لأن كل ورقة تفتح ، تأتى فيها إثباتات جديدة على أن عيسى كان كما قال هو عن نفسه إنه « ابن الإنسان » أكثر منه « ابن الله » كما قال عنه أتباعه ، وهو منه برئ » ثم قال أيضا : « من العسير العثور على كتاب فى العهد القديم لا

يحتاج إلى تصحيحات ، تحت ضوء مخطوطات البحر الميت ، وكذلك ليس هناك كتاب فى العهد الجديد لا يحتاج إلى تفسير شامل للآيات الأساسية التى تقوم عليها الشريعة(٩٤) .

القاعدة الإسلامية للتعامل مع هذين العهدين

بان لنا الفرق الواضح بين ما تضمنته التوراة والإنجيل باعتبار مصدرهما الحقيقى من أصول الدين وأحكامه وآدابه والغايات القصوى لهما ، كما ظهر كذلك ما سجله القرآن على أتباعهما من التحريف والتبديل ، حتى أصبح كتابا العهدين : القديم والجديد مقطوعى الصلة بالمصدر الإلهى ، كما انضم إلى تقرير هذه الحقيقة القرآنية ، نتائج البحث العلمى المحايد ، بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت والمقارنة بينها وبين هذين العهدين كما أشرنا ، والأمر المترتب على ذلك أن فقدان الثقة فيما يغدو مسألة طبيعية ، ومن ثم فما جاء فيهما مما يخالف أصول الاعتقاد الصحيح ، كما بينه القرآن الكريم باعتباره الكتاب الخاتم والمصدق لما بين يديه من الكتاب والمهيمن عليه ، وكذا أصول التشريعات والمعاملات والآداب فحكمنا على النصوص التى تحمل ذلك هو الوضع والتحريف والتبديل للنصوص الصحيحة ويضاف إلى ذلك أيضا ما تأباه السنة الصحيحة وردها واجب شرعا وعقلا وأما النصوص التى تحمل مضامين صحيحة فى الأصول التى ذكرناها فعلينا قبولها لا على أنها نصوص إلهية ، بل شروح لا تتعارض مع مضامين النص الإلهى ، وأما النصوص التى لا نرى فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة ما يؤيدها أو يعارضها فعلينا أن نسكت عنها ، وقد جاء فى ذلك بعض الأحاديث التى تفيد هذا المعنى من ذلك ما رواه البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم »(٩٥) وما رواه جابر رضى الله عنه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أتى النبى ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب ، فقرأه عليه فغضب وقال : لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، لا تسألوهم عن شئ فيخبروكم بحق فتكذبوا به ، أو باطل فتصدقوا به ، والذى نفسى بيده لو أن موسى كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعنى»(٩٦) .

ومما لا شك فيه أن فى هذا المقياس مقنعا للعقل ورضا للقلب ، وإظهاراً للحق.

العنصر الرابع : الإيمان بالملائكة

تضافرت الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة على وجوب الإيمان بالملائكة ضمن عناصر العقيدة الأخرى كما فى قوله تعالى : ﴿ **آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير** ﴾(٩٧) ، وكما جاء فى حديث جبريل المعروف الذى منه « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر و تؤمن بالقدر خيره و شره »(٩٨).

ومنكر وجودهم كافر ، لقوله تعالى : ﴿**ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا** ﴾(٩٩) وفى معيار العقل الصريح لا مبرر لإنكارهم ، لأنه لا يترتب على الإيمان بوجودهم استحالةعقلية ، وكل ما كان كذلك ، فإن وجوده يكون ممكنا عقلا ، فإذا جاء النص اليقينى الثبوت بما يفيد وجوده ، فلا مناص من الإيمان بذلك عقلا ، وهنا يتعانق دليل العقل مع دليل النقل .

وقد أخبرنا الحق سبحانه وتعالى بأن العلم الحقيقى لأنواع المخلوقات وأعداد كل نوع ، لا يخضع للقياس البشرى ، لأن هذا فوق طوق البشر وقدرتهم ، قال : ﴿ **وما يعلم جنود ربك إلا هو وما هى إلا ذكرى للبشر**﴾(١٠٠)

ومن المعلوم أن الملائكة عالم يدخل ضمن عالم الغيب الكبير ، ومن الثابت فى ديننا أن هذا العالم لا يحيط بحقائقه وحقائق أنواعه وأفراده علما سوى خالقه ، وهو الله سبحانه وتعالى ومن يرتضى من رسول ، وقد صدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد إلا من ارتضى من رسول** ﴾(١٠١).

وتظهر حكمة الحق تبارك وتعالى من إيجاد هذا النوع من المخلوقات من المهام المتعددة التى نيطت بهم ، وهى الوظائف التى يقوم بها كل واحد أو كل صنف منهم ، وتتلخص فى أنهم رسل ووسائط بين الخالق جل وعلا وبين عباده . وهى حكمة تنطوى على عجزالعقل البشرى عن تصور كيفية الحياة الإنسانية بدونهم. وهذا فى حدا ذاته كاف ليكون مقنعا لكل ذى عقل صريح ، من ثم تسقط دعاوى المنكرين لوجودهم أو المتأولين لحقائقهم ، لأنهم لم يقدموا برهانا صحيحا على ذلك ، فإذا انضم إلى ما

تقدم أن من أهم مظاهر الإيمان القوى ، هو الإيمان بالغيب . وهم من عالمه ؛ لظهرت الحكمة حينئذ فى أجلى صورها وسنتكلم عنهم من النواحى الآتية :

أولا : طبيعتهم وصفاتهم

١ ـ الملائكة مخلوقات ذات طبيعة نورانية ، لا تخالطهم المادة بأى حال من الأحوال ، حتى لو ظهر بعضهم وتشكل فى صورة مادية ، كتمثل الملك وهو ـ جبريل ـ الذى نفخ فى مريم عليها السلام لها بشرا سويا كما قال تعالى : **﴿ فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً ﴾**[١٠٢] وتمثل جبريل عليه السلام لرسولنا محمد ﷺ أحيانا فى شكل رجل وسيم هو « دحية الكلبى » .

والدليل على نورانية طبيعتهم ما جاء فى الحديث الذى رواه مسلم فى صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : « خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم » .

٢ ـ ومن الطبيعى ـ وهم رسل الله ووسطاؤه إلى عباده ـ أن يكونوا طائعين منفذين لما وكل إليهم من مهام ، وقد وصفهم القرآن الكريم بأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وأنهم لا يسبقون الله بالقول ، بل بأمره يعملون، وأنهم يسبحون الله الليل والنهار لا يفترون.

٣ ـ ومن الثابت لهم أنهم ليسوا مشمولين ضمن طبائع المخلوقات التى تتعاقب عن طريق التوالد على الصورة التى أجرى الله سنته عليها ، من ثم يتميز فيها أصناف الذكور التى تحمل خصائص النوع عن أصناف الأناث التى تكمل بما طبعت عليه عملية الاخصاب، وقد قرر القرآن الكريم أن من يصفهم بالأنوثة فقد وقع تحت مسئولية هذا الوصف الشائن الذى لا يمكن أن يكون وليد العلم الثابت القائم على المشاهدة والمعاينة . قال تعالى : **﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون ﴾**[١٠٣] .

٤ ـ أشار القرآن الكريم إلى كونهم مخلوقين قبل خلق الإنسان ، فى ذلك الحوار الذى جاء فى قوله تعالى : **﴿ وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون وعلم آدم الأسماء كلها ثم**

عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ﴾[١٠٤] .

ثانيا : أعدادهم

ظاهر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، أن عدد الملائكة ليس معروفا بالنسبة لنا ، وأنهم من الكثرة بحيث لا يحصى عددهم إلاالحق سبحانه وتعالى الذى خلقهم ، ففى القرآن الكريم قول الله تعالى : ﴿ **وما يعلم جنود ربك إلا هو** ﴾ وهذا جزء من آية كريمة جاءت فى سورة المدثر هى قوله تعالى : ﴿ **وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء** ﴾[١٠٥] .

وقد جاء فى الحديث قوله ﷺ عما يدل على كثرتهم ومهامهم : « أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع »[١٠٦] .

ثالثا : أنواعهم ووظائف كل نوع

ذكرت النصوص الدينية أنواع الملائكة ببيان وظيفة كل منها . وهى وظائف تفيد عظيم المسئولية التى نيطت بهم وقدر الأعمال التى يضطلعون بها بأمر من الحق سبحانه وتعالى ، وفى قمة ما يتعلق بهم جميعا من أعمال ، ما يقوم به أمين الوحى « جبريل » عليه السلام . إذ ليس هناك أولى ولا أعظم من هذه المهمة، لذا نرى القرآن الكريم ينعته بالروح الآمين فى قوله : ﴿ **نزل به الروح الأمين** ﴾[١٠٧] بعد قوله : ﴿ **وانه لتنزيل رب العالمين** ﴾[١٠٨] . ولعل من أبرز مظاهر التكريم له ذلك الذى يدل على عظم شأنه وجلالة قدره عند ربه ، أن قرنه الله به كمعين وناصر للرسول ﷺ فى مقام تهديد نسائه ﷺ إن تظاهرن عليه قال تعالى : ﴿ **إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير** ﴾[١٠٩] .

وحسبه من الله أن نعته بروح القدس ـ أى الخالص فى الطهارة قال تعالى : ﴿ **وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه**

بروح القدس ﴾(١١٠)، يضاف إلى ذلك ما جاء فى قوله تعالى فى مقام تعدد أوصافه وما يمتاز به عن سائر إخوانه من الملائكة : **﴿ إنه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين ﴾**(١١١) .

لقد استحق « الأمين » عليه السلام بهذا كله أن يكون أكبر أكابر الملائكة وهم : ميكائيل الذى ورد ذكره فى القرآن الكريم باسم « ميكال » فى قوله تعالى: **﴿ من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين ﴾**(١١٢) وإسرافيل وعزرائيل .

ومن أنواع الملائكة « حملة العرش » وقد جاء ذكرهم فى قوله تعالى : **﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾**(١١٣)والحافون من حوله كما قال تعالى : **﴿ وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين ﴾**(١١٤).

ثم هناك أيضا نوع من الملائكة يؤنس الله سبحانه وتعالى بهم أهل الجنة إظهاراً لتنعيمهم قال تعالى : **﴿ جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار ﴾**(١١٥) .

وفى المقابل نرى القرآن الكريم يتحدث عن نوع آخر من الملائكة خصهم لأهل النار ، سموا بالزبانية وقد جعلهم الله شهودا على تعذيب الكفار والعصاة تبكيتا لهم وزيادة فى الإيلام والإيذاء النفسى بالإضافة إلى الإيلام المادى ، قال تعالى : **﴿ وما أدراك ما سقر لا تبقى ولا تذر لواحة للبشر عليها تسعة عشر وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء وما يعلم جنود ربك إلا هو وما هى إلا ذكرى للبشر ﴾**(١١٦) .

وإذا كان الحق سبحانه قد جعل من حكمته شهودا على العباد فى الحياة الآخرة فى الجنة أو فى السعير من عباده المكرمين « الملائكة » فقد جعل كذلك أصنافا منهم موكلين بالبشر ، إما فى أول خلقتهم كما جاء فى الحديث الصحيح

الذى رواه الشيخان عن ابن مسعود رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات : فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقى أو سعيد ، ثم ينفخ فيه الروح ... » فى طول حياتهم ، وأما فى نهايتها ، كما سنبين ذلك فيما يأتى بإيجاز شديد .

ومن بين أنواع الملائكة المكلفين بالبشر فى حياتهم :

١ ـ **الكتبة** : وهم الذين يحصون أعمال الإنسان وأقواله ويسجلونها عليه ، دون أن يراهم وقد جاء فى القرآن الكريم ما يدل على إن لكل إنسان ملكين يقومان بهذه المهمة قال تعالى : ﴿ **إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد**﴾[١١٧]. وفى هذين الوصفين : «رقيب عتيد » ما ينبئ على خطر المهمة التى يقومان بها وفى هذا ما يشحذ عزائم الإنسان حتى يظل دائما على ذكر من أمره ، فلا تأخذه الغفلة ولا تحجبه عن دوام المراقبة للحق سبحانه وتعالى صوارف الحياة الدنيا.

وليس لقائل أن يقول : أليس الله بمحيط ما يحدث فى كونه ، وعلى أيدى عباده إحاطة تامة وانكشافا يليق بذاته دون هؤلاء الوسطاء ؟ ألم يقل الحق سبحانه وتعالى عن نفسه مما يتصل بهذه القضية : ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين** ﴾[١١٨] ؟ ؛ لأن هذا النظام الذى أقام عليه قانون مراقبة البشر من مقتضيات حكمته وعلمه بما ينصلح به أمرهم ، ثم من جانب آخر : أليس فى تحديد نظام المراقبة المباشرة هذا ما يكون داعية للنفس الإنسانية لمزيد من العمل الصالح والإخلاص الدائم ؟ بلى إن الأمر كذلك .

٢ ـ **الحفظة** : وهم الذين يحفظون الإنسان من الشرور والآثام ، إلا ما شاء الله حصولها ووقوعها ، وقد قال الله تعالى فى ذلك : ﴿ **له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال** ﴾[١١٩] .

إن ما تفيده هذه القضية والتى قبلها ـ الكتبة والحفظة ـ هو تكريم الحق جل وعلا لبنى الإنسان فى تلك الحياة ـ

وليس هذا بمستغرب على إله جواد كريم ، جعل هذا المخلوق خليفته فى أرضه ، وقد نازعته الملائكة فى ذلك قبل أن يبرز لهم أن علمه فوق علمهم لأنه يعلم ما لا يعلمون ،س من ثم صح فى نظر العقل ما جاء به الوحى ، من كون الملائكة موكلين بأمور الإنسان ، تسجيلا وحفظا فى حدود المهمة التى ناطها الحق تبارك وتعالى بهم .

٣ ـ وأما الذين وكل إليهم أمر إنهاء حياة البشر ـ ملائكة الموت ـ فقد ذكرهم الحق سبحانه وتعالى على سبيل الإجمال فى قوله تعالى : ﴿ ... **حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون** ﴾[١٢٠]، فالآية تشير إلى أنهم جمع وليسوا ملكا واحدا ، وما جاء بصيغة الإفراد مثل قوله تعالى : ﴿ **قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون** ﴾[١٢١]فقد يراد به «الجنس » المخصوص بهذه المهمة ، ويفسر هنا أن هناك آيات أخرى تفيد تنوع هذا الجنس إلى : نازعات وناشطات ، فالصنف الأول خاص بنزع أرواح الكفار والثانى خاص بقبض أرواح المؤمنين وفى كل من التعبيرين إيحاء شديد الوضوح فى تنوع مقام إنهاء حياة كل من الفريقين ، وفى هذا ما يغرى بالعمل الصالح الجاد . الذى يكون سببا فى إنهاء حياة صاحبه بصورة كريمة ، قال تعالى : ﴿ **والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسابحات سبحا ، فالسباقات سبقا ، فالمدبرات أمرا** ﴾[١٢٢]، فالآيات ـ كما نرى ـ تبين نوع مهام هؤلاء إذا كان المراد بهم الملائكة ـ وهو أرجح الأقوال ـ مما يفهم منه أن جميع الأنشطة فى الحياة موكولة إلى فريق منهم وهذا هو التنظيم الإلهى للكون فى أرقى صوره.

فإذا أضفنا إلى ما تقدم ماحفلت به السنة الصحيحة من الحديث عن مهام أخرى أضيفت إليهم لتبين لنا الدور الهام الذى يضطلعون به فى النظام الكونى ـ كما أراده الخالق جل وعلا ، مما لا يسوغ معه تصور نظام مخالف لأن هذا مقتضى الحكمة كما أشرنا .

وفى حكم الإيمان بالملائكة ، الإيمان بالجن ، وهم عالم خفى غيبى تحدث عنهم القرآن الكريم ، وفيه سورة باسمهم ، وقسمهم إلى صالحين وطالحين أو قاسطين ، كما تحدثت عنهم السنة الصحيحة ،وإنكار وجود هذا العالم، أو تفسير وجوده على وجه غير صحيح بمعيار ما جاء النص الصحيح بالإخبار عنه ، فهو ضلال فى الدين ، وجهل فى العقل ، وحسب كل إنسان عاقل أن يقرأ قول الله تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن**

والإنس إلا ليعبدون ، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ﴾[123] ليدرك إن الحق سبحانه قد سوى بين هذين الجنسين : الجن والإنسان ، من حيث المهمة والغاية ، وفى حدود تلك المهمة يظهر أن الإيمان بهم وبمهمتهم إيمان بالإنسان وبمهمته كذلك .

يبقى أن يقال : إن الفارق بينهم وبين الملائكة هو فارق فى الطبيعة إذ طبيعتهم نارية ، كما صرح بذلك القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ **والجان خلقناه من قبل من نار السموم** ﴾[124] .

العنصر الخامس : الإيمان باليوم الآخر

من مقتضيات العدل الإلهى أن تكون هناك حياة آخرة ، يجازى فيها الإنسان على ما قدم فى هذه الحياة الدنيا ، ولو لم يكن الأمر على هذا الوضع ، بأن كانت الدنيا هى نهاية الوجود ـ كما أقرته الفلسفات المادية والمذاهب الإلحادية على غير أساس من العلم والدين ـ لتساوى المحسن بالمسئ والصالح بالطالح . من ثم نرى أن الإيمان باليوم الآخر هو ضرورة عقلية أخلاقية ، فوق كونه ضرورة دينية.

وقضية الإيمان باليوم الآخر ، مبنية على قضية « التكليف » التى اختص الله بها الإنسان ، كما يرشد إلى ذلك قوله تعالى : ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً** ﴾[125] والتكليف لا يكون إلا عندما يتحقق الأساس الذى يقوم عليه ، وهو حرية الإرادة الإنسانية ، ومسئولية المكلف الكاملة عن كل ما يصدر عنه من قول أو فعل أو اعتقاد ، وللعقل الإنسانى الذى هو ملكة الإدراك والتمييز ، دون الواضح فى هذا المقام ، إذ ليس من المعقول أن يكلف من يحرم من تلك الملكة ، كما أن الاستطاعة التى تتعلق بالأفعال والقدرة عليها من مكملات عناصر المسئولية التى تستلزم الجزاء .

واليوم الآخر أو يوم الدين أو يوم الحساب أو يوم الجزاء كلها بمعنى واحد وقد جاء القرآن الكريم بذلك ، كما جاءت به السنة الصحيحة ، ومنكر هذا اليوم كافر ؛ لأنه منكر لما علم من الدين بالضرورة ، وهو فوق ذلك جاهل أيضا ، إذ أن ترتب الجزاء على التكليف مما تفرضه بداهة العقل ، ومنكر ذلك نازل عن درجة العقلاء. لقد جاءت آيات القرآن الكريم لتؤسس قضية الإيمان باليوم الآخر ـ كيوم للجزاء ـ على المبدأ الذى أشرنا إليه آنفا ، وهو مبدأ «العدل

الإلهي» قال تعالى : ﴿ **وما يستوى الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملواالصالحات ولا المسئ قليلا ما تتذكرون ، إن الساعةلآتية لا ريب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون** ﴾[١٢٦] كما قال فى نفس السياق : ﴿ **أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون** ﴾[١٢٧].

والناظر بعين الاعتبار إلى المسألة هذه، يرى أنها من البداهة بمكان ، بحيث لا تحتاج إلى دليل يؤكد بدهيتها ، غير أن هناك نفوسا قد غشاها ظلام الجهل ، ولفتها الأوهام والشكوك ، وقعدت بها عقولها المريضة عن التصور الحقيقى لصفات الحق تبارك وتعالى، حتى انتهى بها الأمر إلى إنكار ذلك اليوم ، وأسسوا هذا الإنكار على استحالة عودة الأجسام الأصلية للموتى ، كما كانت عليه من قبل ، لأنه يمر عليها عدد لا يحصى من التحولات فى صور وأشكال وأجسام متباينة ، وقد عبر القرآن عن عقيدتهم هذه بقوله تعالى : ﴿**أإذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد** ﴾[١٢٨]وقوله : ﴿ **قال من يحيى العظام وهى رميم** ﴾[١٢٩].

والسياق ـ كما نرى ـ يقرر أن الاستفهام الصادر عن فريق المنكرين هؤلاء ـ إنما هو من قبيل الاستفهام الإنكارى ، غير أن إنكارهم يقوم على قصور فى التصور كما ذكرنا و من ثم نرى القرآن الكريم يقف أمام هذه القضية، كى يدحض هذا الإنكار بأكثر من دليل ، تنوعت فى سياقها ، حتى شملت كل مدارك الإنسان ، فلا يبقى له بعد ذلك تعليل صحيح أو تبرير مقبول يرفض بهما هذه العقيدة .

لقد عقب القرآن الكريم على من استبعد إحياء العظام بعد أن بليت ورمت، ذلك الذى يستلزم رفض الإيمان بالبعث بقوله تعالى : ﴿ **قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم** ﴾[١٣٠] وفى هذه الآية قياس عقلى لا يقبل القدح ، لإتحاد العلة فيه ، فإذا تصورنا أن النشأة الأولى للإنسان التى كانت من العدم المحض وعلى غير مثال سابق ، هى مظهر لقدرته وإرادته وعلمه وحكمته ، فإن هذه الصفات هى هى على إطلاقها وعمومها ، فإذا كانت هذه هى علة الخلق ابتداء فهى نفسها علة الإحياء مرة ثانية ، وتولد الحياة عن العدم كتولد العدم عن الحياة فى ميزان الصفات المطلقة سواء بسواء ، بل إن العقل قد يرى فى المرحلة الثانية للإحياء ـ وهى البعث هنا ـ ما ليس فى المرحلة الأولى ـ وهى الخلق ابتداء والإيجاد من عدم ـ من

الجهد والمشقة إن افترضنا أن ذلك جائز فى حق الله سبحانه وتعالى ولعل هذا الذى ذكرناه ما تشير إليه الآية الكريمة : **﴿ وهو الذى يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى فى السموات والأرض و هو العزيز الحكيم﴾**(١٣١) .

وكأن الأسلوب القرآنى الحكيم يقرب إلى الأذهان الصور المعقولة ، التى تصور الفعل الإلهى فى شكل الوقائع التى تحدث من البشر ، مستصحبا فى ذلك قياسا مطويا ، هو : قياس الأولى ، ويصبح المعنى الأول حينئذ : إذا كان العقل يقرر أن فعل القدرة المحدودة ـ فعل البشر ـ المتمثل فى إخراج شئ ما من العدم إلى الوجود يكون فى المرة الثانية أهون منه فى المرة الأولى ، فمن باب أولى أن يكون ذلك للقدرة المطلقة التى لا يعجزها شئ . ونلحظ فى بقية الآيات التى جاءت بعد الآية التى معنا ما يشير إلى أن إخراج الشئ من ضده أمر سهل على القدرة الإلهية : **﴿ الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ﴾**(١٣٢) كما أن منها ما يبين أن كل ما يحدث فى الكون بأكمله ـ إحداثا وخلقا أو محوا وإعداما ـ إنما هو خاضع لإرادته وقدرته جل وعلا ، مع أسقاط زمن الفعل أو الإعدام لأن أفعاله سبحانه وتعالى ، لا تخضع لما تخضع له أفعالنا : **﴿ إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾**(١٣٣) وتجئ الآية التالية بمثابة التعليل العقلى الذى لا مطمح وراءه لأى تعليل آخر : **﴿ فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء وإليه ترجعون ﴾**(١٣٤).

ونلاحظ فى علاج القرآن الكريم لهذه القضية تنوع مادة الاستدلال ، بحيث تغطى فى مجموعها كل المدارك الإنسانية ، ولم يكن الأمر على هذا النسق إلا رفضا لموقف المنكرين بإقامة الحجة عليهم من كل وجه ، لقد رأينا بجانب القياس العقلى الذى توحى به بعض الآيات ـ كما ذكرنا ـ المشهد، الحس التجريبى الذى يمد الحواس بمادة الاستدلال ، التى يستخلص العقل منها النتيجة اللازمة .

لنستمع مثلا إلى هذه الآيات من سورة « ق » وهى كلها مسوقة للرد على منكرى « البعث » : **﴿ بل كذبوا بالحق لما جاءهم فهم فى أمر مريج أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل**

عبـد منيب ، ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج﴾[١٣٥] .

وفى نهاية المشهد الاستدلالى الواضح، نطالع بعض الآيات التى تعتمد على التجربة العملية لتثبيت هذه العقيدة ، وذلك ظاهر فيما حكاه القرآن الكريم عن إبراهيم عليه لاسلام حين قال : ﴿ **رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا ...** ﴾[١٣٦] .

كيفية البعث :

ظاهر النصوص الدينية على أن البعث يكون للروح والجسد معا ، ومعنى هذا : أن تكون أحوال الآخرة كلها واقعة على ذات الإنسان الذى كان مكلفا فى الدنيا، وهذا هو مقتضى العدل الإلهى ، كما أنه مما تقتضيه الضرورة العقلية كذلك . وقد حكى القرآن الكريم مشهدا سوف يحدث يوم العرض مع الحق سبحانه وتعالى للفصل والقضاء يؤكد ما نقول ، فيقول الله جل وعلا فى ذلك :﴿**وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة بل زعمتم ألن نجعل لكم موعدا** ﴾[١٣٧] .

ومما يؤكد هذا أن حديث القرآن الكريم عن الجزاء بنوعيه : النعيم للطائعين والعذاب للعاصين مستفيض ببيان نوعين لكل منهما ، نوع النعيم والعذاب المادى ، ونوع النعيم والعذاب الروحى والمعنوى ، يقول تعالى فى حق الجنة التى وعد المتقون : ﴿ **مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ...** ﴾ وهذا الجزء ظاهر الدلالة على النعيم المادى ـ ثم يكمل الله الآية بقوله : ﴿ **... ومغفرة من ربهم** ﴾ وهذا أيضا ظاهر الدلالة على النعيم الروحى ، لأن لذة الفرح بالمغفرة فوق لذة التذوق للماديات إذا قلنا إن هناك تفاوتا بين اللذتين .

وفى المقابل نرى أيضا آيات ظاهرة الدلالة على أن العذاب كذلك مادى ومعنوى ، ففى نفس الآية التى معنا يقول الله تعالى فى جزء منها : ﴿ **... وسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم** ﴾[١٣٨] .كما يقول فى آية أخرى : ﴿ **... كلما نضجت**

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ﴾(١٣٩)وفى شهادة الأعضاء على ما اقترفت فى الدنيا دليل واضح على ما نقول ، يقول القرآن فى ذلك : ﴿ **يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ، يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين** ﴾(١٤٠) .

والآيات التى جاءت فى هذا السياق من المحكمات لدى سلف الأمة ، ولا يمكن تأويلها ؛ لأن حملها على ظاهرها لا يترتب عليه محال ، غير أنهم يفرقون بين طبيعة كل من اللذتين والعذابين فى الدنيا والآخرة ، ويقررون ـ وهذا حق ـ أن الاشتراك بينهما هو من قبيل الاشتراك اللفظى ، إذ ليس فى الآخرة من الدنيا إلا الأسماء ، وأما طبيعة المسميات فهى مختلفة لاختلاف الدارين ـ إذ الدنيا دار عمل والآخرة دار جزاء .

وإذا كان الأمر كما بينا ـ فلا عبرة ـ فى نظر الشرع ـ بما ذهب إليه فريق من الفلاسفة ومن فى حكمهم ممن يقصرون البعث على الجانب الروحى فقط ، وبالتالى يرون أن النعيم والعذاب كذلك ، ولا حجة معهم سوى تصورهم لحقيقة الإنسان ، حيث يذهبون إلى أنه «الروح» على الحقيقة . وكان من أبرز من اعتنق هذا التفسير هو « ابن سينا » وله فى ذلك كلام طويل ضمنه فى الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد ، وقد أوسع الأمام الغزالى أصحاب هذا الاتجاه نقدا ورفضا فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

والحق الذى ينبغى أن يدين به المسلم، أن كل ما جاء به النص الصحيح، يجب أن يؤخذ على ظاهره ، ما لم يترتب على الأخذ بذلك الظاهر محال عقلى واضح ، وأركز على هذه المسألة حتى لا يكون ذلك ذريعة لكل متصرف فى ظاهر النص ، من أصحاب الأوهام أو المعقول التى تشبعت بفكر سابق أملى عليها هذا الموقف من النص. وقد رأينا فى تراثنا كثيرا من هذه المواقف التى حملت أصحابها على تفسيرات لظواهر النصوص الصريحة ، فكان ذلك مسخا لها لا تفسيرا . وقد كان لبعض «المعتزلة » مواقف غير سوية بالقياس إلى ما تمليه الروح القرآنية ، وما يفرضه المنهج الصحيح الذى ينبغى أن يتعامل به المسلم مع عالم الغيب .

قضية الأبدية :

الديمومة أو الأبدية وصفان جاء بهما القرآن الكريم فى حق أصحاب الجنة وأصحاب النار ، قال تعالى فى شأن

الجنة : ﴿ **أكلها دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقـوا وعـقـبى الكافـرين النار**﴾[١٤١] والجزء الأخير من الآية يحمل على صدرها ، فإذا كانت الجنة ذات الأكل الدائم هى عقبى المتقين فإن النار ذات العذاب الدائم هى كذلك عقبى الكافرين وقد استفاض القرآن الكريم بمثل هذه الآية ، وجمهور أهل الملة على ذلك ، أخذا بظاهر الآيات ، غير أن بعضا ممن لم يبلغوا درجة التحقيق يرى أن المراد بالتأييد الوارد فى حق الجنة والنار وأهلهما، إنما يعنى « المكث الطويل » ثم يفنى الله « الخلدين » حتى تبقى له وحده الديمومة المطلقة الأزلية الأبدية ، ولهم فى قوله تعالى : ﴿ **هو الأول والآخر والظاهر والباطن** ﴾[١٤٢] فهم خاص ظنوا أنه يسعفهم فى هذا المقام،غير أن أشهر الأقوال وأقربها إلى الفهم ، فى ضوء ما جاءت به الآيات الأخرى التى تحدثت عن أبدية الدارين ، أن معنى الأولية هنا هو عدم مسبوقية الحق سبحانه وتعالى بشئ أصلا كما أن معنى الآخرية هو ألا يلحق بشئ أصلا كذلك وأحسب أن هذا الفهم هو الذى يقره العقل .

وإطراوا للمنهج الذى أشرنا إليه فيما تقدم ، والذى يعتمد على الأخذ بما يفيده ظاهر النص الصحيح ما لم يؤد إلى محال واضح ، نقول : إن كل ما جاء به النص من أمور اليوم الآخر ، من حديث عن الصراط والميزان والشفاعة وشهادة الأعضاء وكذلك ما جاءت به السنة الصحيحة من حديث عما أعد الله لعباده فى الآخـرة ـ ويدخل فى ذلك رؤية المؤمنين لربهم ـ ينبغى ألا يرد ، أو يؤول على معنى بعيد ، ولا يكون هذا الرد أو التأويل إلا من أصحاب اللجاج والخصومة ، ممن حذرنا الله منه فى قوله : ﴿ **فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب** ﴾[١٤٣] .

ما يسبق البعث :

من توابع الإيمان باليوم الآخر الذى يقوم فيه الناس لرب العالمين ، ليوفيهم حسابهم الإيمان بما يسبق ذلك اليوم ، وهو نهاية هذه الحياة الدنيا ، وهو ما يعرف بالساعة أو القيامة وقد جاء يطلب الإيمان بذلك اليوم ، القرآن الكريم والسنة المطهرة ، ففى القرآن الكريم نرى قوله تعالى : ﴿ **اقتربت الساعة وانشق القمر** ﴾[١٤٤] وقوله : ﴿ **لا أقسم بيوم القيامة** ﴾[١٤٥] وقد بين القرآن الكريم أن

علم ذلك اليوم عند الله وحده ، وقد خبأه عن عباده ، حتى يظلوا مترقبين لوقوعه ، فيشدهم هذا إلى العمل الصالح، قال تعالى : ﴿ **إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير** ﴾(١٤٦)، وفي حديث جبريل عليه السلام الذى رواه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، حين سأل الرسول ﷺ عن الساعة قال : ما المسئول عنها بأعلم من السائل ، وهذا يدل على أن علمها عند الله تعالى وحده كما صرحت بذلك الآية الكريمة التى ذكرناها آنفا .

وأما أشراط الساعة ، فقد ذكرها القرآن الكريم كما ذكرتها السنة الصحيحة ، ففي حديث جبريل المذكور بين الرسول أن من أماراتها : ﴿ **أن تلد الأمة ربتها وأن ترى الحفاة العراة رعاء الشاة يتطاولون في البنيان** ﴾(١٤٧)وفي القرآن الكريم حديث عن هذه الأشراط منها : خروج الدابة من الأرض تكلم الناس ، قال تعالى : ﴿ **وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دآبة من الأرض تكلمهما إن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون** ﴾(١٤٨).

ومنها كذلك تكوير الشمس وانفطار السماء وانشقاقها ، إلى آخر ما جاء به الحديث عن هذه المسألة .

وفى حكم الإيمان باليوم الآخر وقيام الساعة ، الإيمان بنعيم القبر وعذابه ، وقد جاء القرآن صريحا فى ذلك قال تعالى فى حق آل فرعون : ﴿ **النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب** ﴾(١٤٩) فعرض هؤلاء العصاة على النار غدوا وعشيا لينالوا نصيبهم من العذاب ، إنما يراد عذابهم فى القبر ، بدليل ما عقب به بعد ذلك من أنهم بعد قيام الساعة سينالون أشد العذاب وأنكى العقاب ، وفى الحديث أن رسول الله ﷺ مر على قبرين فبين أن صاحبهما يعذبان ، فأما أحدهما فكان لا يستبرئ من بوله وأما الآخر فكان يمشى بين الناس بالنميمة .

وسؤال الملكين حقيقة أكدتها النصوص الصحيحة وحسبنا هذا القدر من بيان حقائق اليوم الآخر ، كى نؤكد على ما سبق أن ذكرناه ، وهو أن الأمور السمعية ينبغى أن يكون المعول عليه فيها النص الصحيح ، مع كون كل أمر منها ممكنا فى ذاته ، أى ليس بمستحيل ، وهذا هو المنهج السليم فى أظهر صوره .

ولم نشأ أن نستطرد بأكثر من هذا ،

من سرد آراء الفرق والمذاهب فى ذلك حيث إن طبيعة هذا البحث تركز على الحقائق الثابتة التى يوحى بها النص الصحيح والعقل الصريح ، بعيدا عن التفريعات والتشقيقات ، التى تتحول بقضايا العقيدة من كونها غذاء للأفئدة والقلوب ، يمتلئ بها صدر المؤمن ، فتتحول بعد ذلك إلى سلوك قويم وممارسة صحيحة ، إلى جدل عقيم ، يطفئ جذوة الإيمان فى النفوس ، وينعكس ذلك على الأخلاق والأعمال ، فتبدو باهتة منطفئة ، لا روح فيها ولا حياة ، ولعل فيما أقوله هنا ما يكون حافزا ودافعا للعاملين فى حقل الدراسات العقدية ، كى يخلصوها مما شابها من جدال عقيم ، وتشقيقات لفظية حجبت عن القلوب صفاء العقيدة ونقاءها ، ولعل هذا الوضع هو الذى حمل حجة الإسلام أبا حامد الغزالى ، على القول بأن علم الكلام ، لم يف بالمقصود منه من وجهة نظره هو ، يقول فى ذلك : «...فصادفته علما وفيا بمقصوده ، غير واف بمقصودى ... فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله ، عقيدة هى الحق ، على ما فيه صلاحهم فى دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار»(١٥٠).

تذييل :

إذا كان أسلوب القرآن الكريم قد جاء فى تصوير أهوال يوم القيامة بهذه الصورة الموحية بالرهبة والتخويف ، وكذا ما جاء فى وصف ما سيقع من عذاب فى النار ، فإن الذى ينبغى أن يستقر فى وجدان كل مسلم أن هذا هو الأسلوب المناسب لعلاج القلوب والنفوس حتى يكون ذلك التصوير رادعا لها ، كى لا تتمادى فى الغواية والضلال . وطريقة المعالجة هذه ، إنما جاءت من الخالق البارئ الذى يعطى العلاج على قدر الطاقة والوسع ، ولا يفوتنا أن تلك المشاهد ستكون واحة أمن واستقرار وهناء بالنسبة للطائعين ، كما ذكر ذلك بعض المفسرين استنادا إلى النصوص الحديثية الصحيحة ، كما أن أسلوب الترغيب لم يغب عن صورة هذا العلاج ، مما يتأكد معه حكمة الخبير العليم ، الذى يطبب النفوس البشرية بما يناسب تنوعها واستعداداتها ، وصدق الله العظيم حيث قال : **﴿ كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا وجاىء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأنى له الذكرى ، يقول يا ليتنى قدمت لحياتى ، فيومئذ لا يعذب عذابه أحد ولا يوثق وثاقه أحد يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية**

فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾[151]

العنصر السادس: الإيمان بالقدر

إن الآية الواضحة في الدلالة على القدر هي قوله تعالى : **﴿ قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ﴾**[152]وقوله : **﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ﴾**[153] ، ومن هاتين الآيتين وما شاكلهما في المعنى ندرك أن « القدر » يعنى : « علم الله الأزلى السابق على جميع الأحداث بما ستكون عليه عند وقوعها وحدوثها ، بحيث يكون ذلك الوقوع والحدوث تطبيقا وتحقيقا لعلمه سبحانه وتعالى الأزلى » ويؤكد هذا المعنى كثير من الآيات الواردة في هذا المقام مثل قوله تعالى : **﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾**[154] وقوله : **﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾**[155] وقوله : **﴿ علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض ... ﴾**[156] **﴿ علم الله أنكم ستذكرونهن ﴾**[157] **﴿لكل أجل كتاب ﴾**[158] **﴿ قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم ﴾**[159] .

والإيمان بذلك ركن من أركان الدين من حيث أصوله الإعتقادية ، ومنكره كافر بالضرورة ، وتفسير القدر بهذا المعنى ، مرتبط أشد الارتباط بصفة العلم الإلهى ، الذى هو إحاطة وانكشاف كاملين مطلقين ، كما أنه حضور دائم ، وتعنى كلمة « الحضور الدائم » أن علمه سبحانه وتعالى ليس تابعا في وجوده للمعلومات ، كما هو الحاصل في علومنا البشرية ، لأنا ـ نحن البشر ـ تتكون علومنا بعد وجود المعلومات ، فهى إذن تابعة لها ، لهذا تسمى علوما حصولية ، أى أنها حصلت بعد أن لم تكن كذلك ، كما أنها تسبق بالجهل ويعتريها الخلل والنسيان ، والحق سبحانه يحدث الأشياء ، وفق علمه السابق عليها ، أى أن المعلومات تأتى موافقة لعلمه وإرادته .

وقد لاحظنا في بعض الآيات التى استشهدنا بها ورود كلمة « كتب » وعلمنا أن السياق يقتضى تفسيرها بمعنى « علم » وقد جاءت آيات أخرى صريحة في ذلك مما ذكرنا ، غير أن بعض المسلمين ومن شايعهم ممن لم يمعنوا النظر في كتاب الله قد فهموا من ذلك معنى آخر ، هو بعيد كل البعد عن السياق ، حيث ظنوا إن « الكتابة » هنا تعنى : الأمر اللازب الذى لا يستطيع الإنسان الخروج عليه ، من ثم نشعر أنهم

قد فهموا القدر على غير وجهه الصحيح فـإذا كـان « العلم » الإلهى هو أسـاس عقيدة « القدر » والعلم ليس صفة تأثير في الأحداث ، بل صفة انكشاف وإحاطة كما ذكرنا ، فإن فهمه على غير هذا المعنى يكون خطأ بينا ، وهذا ما وقع فيه كثير من الناس ، ومن سوء فهمهم كذلك لمعنى القدر ، هو ضيق عقولهم عن فهم الأحداث التى تقع فى الكون كله ، ومن بينها الفعل الإنسانى ـ مرتبطة بمقدماتها ونتائجها وآثارها ـ من ثم رأينا الروح التواكلية تسرى فى أوصالهم ، ولعل هذا هو الذى قعد بالمسلمين عن الاستمرار أو الاحتفاظ بموقعهم الحضارى على خارطة العالم اليوم ـ وكذلك فى أوقات الانحسار التقدمى بالمعنى الصحيح للتقدم ، فى تاريخ المسلمين الطويل ، وهذا الفهم الخاطئ هو الذى حدا بأحد المارقين لأن يقول : إن عقيدة القدر هى إحدى المؤثرات فى ضعف المسلمين حيث قعدت بهم عن النهوض .

ومما لا شك فيه أن الإسلام غير مسئول عن سوء الفهم هذا لتلك العقيدة ، ذلك لأن الحق تبارك وتعالى قد أقام الوجود كله على قانون الأسباب والمسببات ، ورتب النتائج والآثار على المقدمات ، وأمر بعمل المعروف كله ونهى عن كل منكر ، ووعد الطائعين جنات عرضها السموات والأرض وتوعد العصاة بسوء العاقبة فى نار جهنم وبئس القرار .

من الآيات الظاهرة الدلالة على ما نقول ، قوله تعالى تحريضا وحضا على استغلال الطاقات الممكنة حتى يحيا الإنسان حياة كريمة : ﴿ **هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾[١٦٠] وقوله تعالى للمتطلعين إلى الجنة : ﴿ **أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين**﴾[١٦١] كما قال فى الإعداد لملاقاة أعداء الحق : ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** ﴾[١٦٢] وقال للمسلمين عند استنفارهم لقتال العدو : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا** ﴾[١٦٣] وباختصار : لقد أمر الإسلام بالأخذ بالأسباب فى كل شئ ، كما نهى عن قول أو فعل أو اعتقاد أى شئ من شأنه أن يغير صفو الحياة ورقيها على مستوى الفرد أو الجماعة .

وبالضرورة يفهم من هذا أن إهمال الأسباب وعدم الأخذ بها أمر ليس من الإسلام فى شئ وبهذا يظهر أن روح

الإسلام روح ناهضة وثابة ، المطلوب منها أن تنهض بالمسلمين وتضعهم في مقدمة الصفوف ، متى فهمت على وجهها الصحيح .

لقد كانت حياة الرسول ﷺ العملية صورة كاملة لتلك الروح ، فقد أخذ بالإسباب إلى آخر مدى ممكن في السلم وفي الحرب على السواء ، في داخل بيته وفي المجتمع الخارجي ، فتزوج وأكل وشرب ومشى في الأسواق ، وعبد ربه حتى تورمت قدماه ، ولم يقعد عن ذلك كونه مغفورا له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وشارك الصحابة في بعض الأعمال اليدوية كبناء المسجد ، وأقر خبرة الخبراء في حديث تأبير النخل ، وأما في الحرب فقد لبس الدرع ، وحفر الخندق واتخذ الحراس والعيون واستعان بالحلفاء والأصحاب .

ومن جوامع كلمه في تنظيم شئون الحياة في جانبها المادى الاقتصادى قوله ﷺ : « إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس »[١٦٤] وكذلك قوله : « المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفي كل خير ، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز ـ وإن أصابك شئ فلا تقل : لو أنى فعلت كان كذا وكذا ولكن قل : قدر الله وما شاء فعل ـ فإن « لو » تفتح عمل الشيطان »[١٦٥] .

وشطر الحديث الأخير ترتبط تماما بصدره ، لأنه يطلب من المسلم أن يفرغ طاقته في الأخذ بالأسباب ، فإن أدرك بذلك ما يتمنى فليحمد الله على ذلك ، وإن أخذ بها وأتت نتائجها على خلاف ما يرجوه فليعلم أن هذا من الله ، ولا يحمله ذلك على العجز واليأس ، فلربما يكون في هذه النتيجة الخير له من حيث يظن أنها بخلاف ذلك ، وهذا ـ والحق يقال ـ واقع مجرب ، فكم من نتائج ظنها الإنسان خيرا له ـ وهي في الواقع ليست كذلك ، وكم من أخرى اعتقد خيريتها فكانت شرا له ، وصدق الله العظيم حيث يقول : ﴿ **كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾[١٦٦] .

لا يجوز الاحتجاج بالقدر :

إذا كان أمر القدر كما بينا فلا يجوز ـ حينئذ ـ الاحتجاج به في ترك الأسباب على اعتبار أن كل شئ مقدر عند الله ، وأن نتائج الأفعال معلومة سلفا عند الخالق جل وعلا قبل وقوعها ، كما لا

يجوز الاحتجاج به أيضا فى ارتكاب المعاصى والمنكرات وترك الطاعات والحسنات لأنه قد بان لنا أن « القدر » لا يخرج عن كونه العلم الإلهى السابق قبل وقوع الأحداث ، ومن الثابت فى ديننا ، بل فى كل دين صحيح ، بل فى نظر العقل الصريح أن مناط الحساب هو الأوامر والنواهى ، وليس التقدير السابق ومن ثم فالذين يتعللون بالقدر حين يرتكبون المنكرات ، ماذا يملكون من حجج حين يواجهون بأنهم قلبوا خطاب الله إليهم ، حيث فعلوا ما نهوا عن فعله ، وخالفوا أمره ؟ .

وقد رد القرآن الكريم على المشركين حين قالوا : ﴿ **لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ ...** ﴾ بقوله تعالى فى نفس الآية ﴿ ... **كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون**[١٦٧] .

ويبين من الرد أن القوم وآباءهم لم يكن عندهم علم على دعواهم ، بل مجرد الظن والخرص وهذا أو ذاك لا يغنى عن الحق شيئا فى مقام الاعتقادات التى ينبغى أن تتأسس على اليقين ، الذى يولده الدليل البرهانى .

حقا إن الله سبحانه وتعالى شاء إشراك هؤلاء المشركين ، كما شاء إيمان المؤمنين فوقع كل من الشرك والإيمان وفق مشيئته سبحانه ، ومعلوم لدى جمهور المحققين من الباحثين فى العقيدة أن متعلق المشيئة هو كلا الأمرين معا : الإيمان والشرك ، لأننا لو قلنا إن الشرك ليس من متعلقات المشيئة ، وهو واقع من المشركين لكان مقتضى ذلك أن يقع فى ملك الله ما لا يريده ولا يشاؤه ، فيكون مضطرا لذلك ، وجل جناب الحق عن أن يكون كذلك ، وعلى هذا فوقوع الشرك من أصحابه وفق المشيئة ، أمر صحيح ، وقول هؤلاء كما عبرت عنهم الآية حق ، غير أنه حق أريد به باطل ، ذلكم لأن مشيئة الشرك لا تعنى الرضا عنه أو الأمر به ، وقد سبق أن قلنا : إن مناط المسئولية إنما يتعلق بالأوامر والنواهى ، ولهذا حدد علماء العقيدة العلاقة بين أفعال الخير بكل صنوفها وألوانها ، وهى المعبر عنها شرعا « بالمعروف » وأفعال الشر ، وهى «المنكر » وبين هذه الأمور : المشيئة ـ الأمر ـ النهى ـ الرضا ـ السخط ، وانتهوا من ذلك إلى ما يأتى : ـ

١ ـ يشاء الحق سبحانه وتعالى أفعال الخير والشر على السواء ، واقتصار المشيئة على الخير وحده يؤدى إلى أن يقع فى .

الكون ما لا يشاؤه الله فيكون مكرها في أن يعصى .

٢ ـ يأمر الحق سبحانه وتعالى بالخير وحده ويرضاه ويثيب عليه .

٣ ـ ينهى الحق سبحانه وتعالى عن الشر وحده ، ويسخطه ويعاقب عليه .

وهذه النتائج ـ كما ترى ـ معتمدة على نصوص قرآنية وحديثية ، من ثم يكون احتجاج المشركين بالمشيئة لا معنى له ، وقد جاء في معرض تكذيبهم الرسل ، الذين دعوهم إلى الإيمان ، وهو مأمور به ، فيظهر من ذلك أنهم خالفوا الأمر ، وفعلوا المنهي عنه وهو الشرك .

علاقة القدر بالفعل الإنساني :

وكما ضلت بعض الأفهام حين فهم أصحابها القدر مقطوعا عن قانون « الأسباب والمسببات » ، أو محتجاً به على اقتراف الذنوب والآثام ، وعلى رأسها الإشراك بالله كما ذكرنا ، ضلت كذلك أفهام أخرى في فهم علاقة القدر بالفعل الإنساني ، وانقسم المتناولون لهذه القضية ـ كما يحدثنا تاريخ الفرق الإسلامية ـ طوائف أظهرها :

١ ـ **القدرية** : وهم أتباع « معبد الجهني » مؤسس هذه الطائفة ، ويقوم فهمهم لهذه القضية على أساس الاستقلال للإنسان في كل ما يصدر عنه ، وينفون أن تكون أفعاله قد وقعت منه على موافقة العلم الإلهي السابق ويعني هذا : أن الله لا يعلم عن أفعال الإنسان شيئا قبل وقوعها ، بل يعلم ذلك بعد وقوعها ، أي أن علمه حينئذ يصبح تابعا للمعلوم وحاصلا بعده ، من ثم يقولون : « لا قدر والأمر أنف » .

والناظر في هذه الفكرة يرى أنها غريبة عن روح الإسلام ، إذ كيف يستسيغ العقل أن يكون العلم الإلهي التام المطلق تابعا للمعلوم ؟ إذ الإقرار بهذا يؤدي إلى كونه علما مسبوقا بالجهل ، وهذا محال على الله سبحانه وتعالى ، لذا رأى جمهور السلف تكفير هذه الطائفة .

ثم ماذا يقول هؤلاء وأمثالهم في الآيات الظاهرة الدلالة على عموم علمه سبحانه وتعالى ، بما كان وبما هو كائن وبما سيكون ، مثل قوله تعالى : ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** ﴾[١٦٨] ثم ماذا يفيد الإنسان ـ وهو المخلوق الذي منحه الله كل أدوات فعله وأسبابه ـ

إذا تطاول على مقام الألوهية ، ونازع الحق سبحانه وتعالى فى عموم قدرته ؟ إنه الغرور الكاذب ، الذى يتجاهل الحقيقة والواقع وقد أحسن العلامة « ابن القيم »[١٦٩] صنعا حين بين أن مقالتهم هذه ، إنما هى نقض للشرائع من أساسها، لأنها جاءت لتقرر أن الكون كله مخلوق لله ، وقد أضاف بعض الأعمال إلى العباد لا على سبيل الخلق والإيجاد ، بل على سبيل جريان أحكامها عليهم .

من ثم يظهر أن هناك نسبتين لأفعال العباد ، نسبة إلى الله باعتباره خالقا ومريدا وعالما بها ونسبة إلى العباد باعتبارهم كاسبين لها ومسئولين عن نتائجها ، وصدق الله العظيم إذ يقول : **﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾**[١٧٠] **﴿ كل نفس بما كسبت رهينة﴾**[١٧١] .

٢ ـ **الجبرية** : وهم الذين يذهبون إلى نسبة أفعال العباد إلى الله تعالى خلقا وإيجادا وعلما وإرادة ، ويقولون : إن العبد لا يملك حيالها شيئا ، بل هو كالريشة المعلقة فى مهب الريح ، لا حول له ولا طول أمام ما تجريه الأقدار على يديه ، وقد يتعللون لموقفهم بالفهم غير الصحيح لبعض الآيات القرآنية ، مثل قوله تعالى : **﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾**[١٧٢] .

وإمام هذه الطائفة هو « جهم بن صفوان » الذى ظهر فى أواخر عهد الأمويين .

وهذا القول ـ كما رأينا يقف على النقيض من قول « القدرية » وهو فى نفس الوقت مخالف لما جاءت به الشرائع وشهدت به الفطرة السليمة وأقرته العقول المستقيمة ، لأنه يتنافى مع العدل الإلهى كما يتنافى أيضا مع التكليف ، الذى لا يعقل إلا عند الاستطاعة عليه ، كما أنه ينزل بالإنسان إلى درجة غير المكلفين ، ولو كان الأمر كذلك لكان مجيء الأنبياء ونزول الكتب عبثا ، وهذا لا يليق بالحكيم ، ولكانت أفعال العباد التى يتوجهون بها إلى الله تعالى من صلاة وصيام وحج وزكاة ، ليست صادرة عن إرادتهم فيكون الحق سبحانه وتعالى معبودا قهرا واضطراراً ، وهذا يتنافى مع مبدأ « لا إكراه فى الدين »[١٧٣] .

٣ ـ **المعتزلة** : وهؤلاء يشتركون مع القدرية فى القول بأن أفعال العباد الاختيارية إنما تصدر عنهم خلقا وإيجادا وإرادتهم لها استقلالا ، غير أنهم يخالفونهم حين يرون أنها معلومة لله سبحانه وتعالى قبل وقوعها ، ونلاحظ أن موقفهم هنا أخف بكثير من موقف القدرية ، إلا أنه ليس القول الصحيح فى

المسألة ، فهم لا يزالون يقطعون أى صلة لله سبحانه وتعالى بأفعال العباد إلا صلة العلم السابق ، وهذا يعنى أنهم يبالغون فى دور الإنسان فى إخراج أفعاله الاختيارية ، والحقيقة التى لا تقبل الجدل أن الأدوات التى تساعد على تحقق الفعل الإنسانى ووقوعه ، وكذا أسبابه الظاهرة والخفية ، إنما هى من خلق الله ولولا ذلك لما وجد الفعل أصلا ، وهذا ما يشهد به الواقع ، من ثم نرى أن هؤلاء قد أصابوا الوجه الأكبر من الحقيقة حين أقروا مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله حتى يتحقق العدل الإلهى بمجازاة كل فاعل عن فعله الذى صدر منه ، وهذا قمة التنزيه المطلق غير أنهم عندما أقروا بأن الأفعال الإنسانية لا تتعلق بها قدرة الله ولا إرادته قد خدشوا هذا التنزيه من حيث لا يعلمون فهاتان الصفتان تتعلقان بكل الأمور الممكنة ، ومنها أفعال العباد ، الأولى منها تتعلق بها تعلق تأثير ، والأخرى تعلق تخصيص ، ولو أنهم أقروا بأن قدرة العباد على أفعالهم إنما هى سبب لإقرار الله تعالى لهم لما وقعوا فى هذا المحظور .

غير أن الذى ينبغى أن نبينه هنا أن هؤلاء ـ المعتزلة ـ ومن سبقهم ـ الجبرية أصحاب شبه قوية حين خرج كل فريق منهم المسألة كما يتصورها ، حفاظا على التنزيه الإلهى كما يراه من ثم لا يجب إخراجهم عن الملة ، بل يكتفى أن يقال فى حقهم : إنهم اجتهدوا فأخطأوا ، ولم ينكروا شيئا معلوما من الدين بالضرورة .

٤ ـ الأشاعرة : وهؤلاء يذهبون إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة لهم ، وتفسير هذا عندهم أن الله سبحانه هو الذى يحدث أفعال الخلق وآلاتها وأسبابها ، حتى إرادة العبد وأن جريان تلك الأفعال على يديه هو كسبه لها ـ وهو محل المسئولية ـ غير أن هذا الرأى ـ كما نرى ـ فيه شائبة جبر ، لأننا لو سألنا هؤلاء ماذا يبقى للعبد من دور فى فعله ، بعد إسناد كل شئ إلى الله ؟ لم يكن لديهم من جواب كاف ، بل يتشبثون بدعواه ، وهذا منتهى فهمهم لهذه القضية ، ويعتمدون فى هذا الفهم على ظاهر قوله تعالى : ﴿ **كل امرئ بما كسب رهين** ﴾[١٧٤] وكذا كل الآيات التى جاءت بمادة « الكسب » هذه .

٥ ـ الماتريدية : وهؤلاء يذهبون إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله وأنها تقع وفق علمه وإرادته غير أن العزم عليها وتكييفها إما إلى الخير أو إلى الشر إنما يكون من عمل العباد ، ولا يكون الأمر كذلك إلا إذا توافر لديهم قدر كاف من الحرية والاختيار ، به يستطيعون إخراج أفعالهم

على الصورة التى يكونون مسئولين عنها .

وهذا المذهب كما نرى هو أقرب المذاهب إلى روح القرآن الكريم ، التى جاءت لتعطى للصفات الإلهية إطلاقها وعمومها ، بحسب متعلقاتها ، وتظهر أيضا قيومية الحق تبارك وملكيته التامة للملك والملكوت ، وفى نفس الوقت تظهر لنا أن جميع أدوات الأفعال الإنسانى وأسبابه إنما هى من تقدير الحق سبحانه . وأن القدر الذى يجعله محل المسئولية إنما يكون فى كيفية توجيه لهذه الأدوات ، واستغلاله لتلك الأسباب ، وبهذا تحفظ تلك الروح للحق تبارك وتعالى كل كمالاته ، ومنها العدل ونفى الظلم ، وتعطى للإنسان القدر المناسب فى تكييف أفعاله حتى يكون مسئولا عنها ، وفى هذا وضع له فى مكانه الصحيح ، بعيدا عن إفراط «القدرية » وتفريط « الجبرية » .

تعقيب

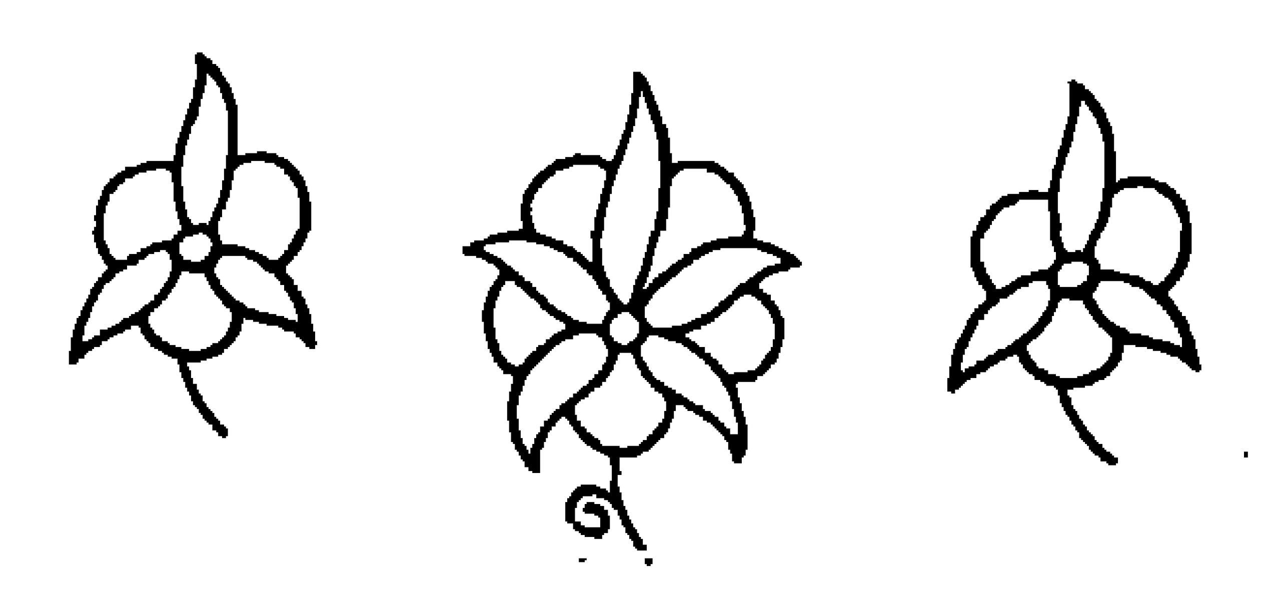
لم تكن دراستنا لعناصر العقيدة على هذه الصورة إلا تركيزا وتأصيلا ، بعيدين عما نراه لدى المتكلمين على اختلاف فرقهم وطوائفهم ، وقد ظهر لنا من خلالها كيف تتماسك هذه العناصر وتترابط ، حتى تشكل فى القلب وحدة عضوية هى « العقيدة الصحيحة » بدءا من عنصرها الأول وانتهاء بعنصرها الأخير « القدر » كما ظهر لنا أيضا قوة الأدلة التى قامت عليها . واتساقها مع ملكات الإنسان المتعددة من ذهنية ووجدانية وشعورية وحسية ، وكيف أن القرآن الكريم قد عالج قضاياها بهذا المنهج الفريد،حتى تتمكن من القلوب والنفوس، فلا تهزها عواصف الشبهات ، ولا تحرك ثوابتها نزغات الإلحاد والتشكيك .

ونلمح خلال تلك المنهجية الواضحة فى معالجة قضايا العقيدة كما جاء بها القرآن الكريم وبينتها وأكدتها السنة الصحيحة الغاية التى يريد الحق سبحانه وتعالى أن تكون عليها عقائد المؤمنين ، وهى انعقاد القلوب عليها ، وانفعال النفوس بها ، انعقادا وانفعالا يحملان المؤمن على العمل الصالح الجاد ، الذى ترقى به ذاته ، كما ترقى به جماعته ، والذى يسعد به فى حاضره كما سوف يسعده فى آجله ، وفى المقابل نلحظ أن الشقاء الذى يعانى منه الأفراد والأمم ، إنما يرجع إلى اضطراب القلوب وقلق النفوس ، ومرجع ذلك إلى خوائها من برد اليقين ونور الإيمان ، وسيكون هذا الشقاء فى الآخرة ، كما كان فى الدنيا ، وصدق الله إذ يقول: ﴿ **ومن أعرض عن**

ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ﴾ [١٧٥] وقوله : **﴿ ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا ﴾**[١٧٦] .

أما المؤمنون الصادقون العاملون للصالحات ، فقد قال الله فيهم **﴿ الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب ، الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب ﴾**[١٧٧] صدق الله العظيم .

نسأل الله سبحانه أن نكون منهم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



الهوامش

(١) الحديث بتمامه فى صحيح مسلم بشرح النووى عن عبد الله بن عمر عن أبيه ، انظر جـ١ ص ١٥٧ كتاب الإيمان ط ـ دار إحياء التراث العربى — بيروت .

(٢) سورة المائدة : آية ٦٧ .

(٣) سورة آل عمران : آية ٢٦ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢١٦ .

(٥) سورة التوبة : آية ٥١ .

(٦) سورة الكهف : آية ٣٠ .

(٧) سورة الأعراف : الآيتان ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٨) الإسراء : آية ٧٢ .

(٩) سورة طه : الآيات ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .

(١٠) سورة إبراهيم : آية ١٠ .

(١١) سورة فصلت : آية ٥٣ .

(١٢) سورة الجاثية : آية ٢٤ .

(١٣) انظر : وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٣٢ . ط ٩ مؤسسة الرسالة سوريا سنة ١٩٨٥ .

(١٤) سورة يونس : آية ١٠١ .

(١٥) وحيد الدين خان : الدين فى مواجهة العلم ص ٢٤ . ط. القاهرة سنة ١٩٧٤ .

(١٦) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٣٢ .

(١٧) وحيد الدين خان : الدين فى مواجهة العلم ص ٢٦ .

(١٨) وحيد الدين خان : الدين فى مواجهة العلم ص ٢٦ .

(١٩) سورة الطور : الآيات ٣٥ ـ ٣٨ .

(٢٠) سورة الإسراء : الآية ٤٤ .

(٢١) سورة الاخلاص

(٢٢) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(٢٣) سورة المؤمنون : آية ٩١ ، وقد جاءت هذه الآية بعد قوله تعالى : ﴿ **قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون ، قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم، سيقولون لله قل أفلا تتقون ، قل من بيده ملكوت كل شئ وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون ، سيقولون لله قل فأنى تُسحرون بل آتيناهم بالحق وإنهم لكاذبون** ﴾ لتبطل جميع الشركاء من دون الله سبحانه وتعالى .

(٢٤) سورة الأنعام : الآيات من ٧٥ ـ ٧٩ .

(٢٥) سورة الأنعام : الآية ٧٤ .

(٢٦) سورة الزخرف : آية ١٩ .

(٢٧) سورة الشورى : آية ١١ .

(٢٨) د / محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٥٤٣ ط . القاهرة سنة ١٩٦٧ وانظر : ابن سينا : النجاة ص ٢٢٩ . ط . القاهرة سنة ١٩٣٨ .

(٢٩) هذه الفكرة شائعة فى معظم كتب شيخ الإسلام وفى كتابه « منهاج السنة النبوية » دراسة وافية لها.

(٣٠) انظر كتابنا العقيدة الإسلامية : أصولها وتأويلاتها ص ١٨٠ ط . أولى القاهرة سنة ١٩٨٢ .

(٣١) انظر الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص١٠٢ ـ دار المعرفة ـ بيروت سنة ١٩٨٠ .

(٣٢) انظر ابن تيمية : منهاج السنة النوبية جـ ٢ص ١٩٠ ط القاهرة .

(٣٣) نفس المرجع وانظر أيضا الرد على المنطقيين بتحقيقنا وآخر ط القاهرة سنة ١٩٧٧ وهذه الفكرة مثبوتة فى كل كتبه .

(٣٤) سورة الأعراف : آية ١٨٠ .

(٣٥) انظر د / محمود قاسم مقدمة كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٥ ط . القاهرة سنة ١٩٦٤ وانظر أيضا فى دار المغربى إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ص ١٧٩ . ط . القاهرة سنة ١٩٨٥ .

(٣٦) الملك : الآيتان ٣ ـ ٤ .

(٣٧) الفرقان : آية ٢ .

(٣٨) المؤمنون : آية ١٤ .

(٣٩) الأنعام : آية ٩ .

(٤٠) الإسراء : آية ١٥ .

(٤١) فاطر : آية ٢٤ .

(٤٢) انظر : الأغانى جـ ٣ص٢٤ لترى ما حدث بين جرير بن حازم الأسدى السمنى وبين عمرو بن عبيد من حوار فى هذه المسألة (الأول يتبنى فكرة إنكار النبوة والثانى يرد عليه) .

(٤٣) البقرة : آية ٢٨٦ الأخيرة .

(٤٤) الحج : آية ٧٨ الأخيرة .

(٤٥) انظر كتابنا فى العقيدة الإسلامية والأخلاق بالإشتراك ص ٦٥ ـ ط ـ القاهرة سنة ١٩٧٣ وانظر أيضا : التفتازانى المقاصد جـ ٢ ص ١٧٤ ط . استانبول سنة ١٢٧٧ هـ .

(٤٦) انظر الرد على هذه الكتب فى كتاب « الانتصار » للخياط المعتزلى تحقيق ونشر الدكتور « نيبرج » ط بيروت سنة ١٩٨٨ .

(٤٧) انظر : د / مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه جـ١ ص ٩٢ ط . القاهرة سنة ١٩٧٦ وانظر أيضا كتابنا فى الفلسفة الإسلامية ص ١٠٣ ط . القاهرة سنة ١٩٨٢ .

(٤٨) سورة البقرة : آية ١٢٤ .

(٤٩) النبوات : ص ٣٨٩ . ط . دار الكتاب العربى بيروت سنة ١٩٨٥ .

(٥٠) البيهقى : دلائل النبوة جـ ١ ص ١٣٠ . ط . دار الفكر ـ بيروت سنة ١٩٨٣ .

(٥١) سورة مريم : الآيات من ٢٧ ـ ٣٤ .

(٥٢) الإسراء : الآية الأولى .

(٥٣) البخارى . جـ ٨ ص ٦١٩ جـ ٦٣ ـ ٢٦١ من فتح البارى .

(٥٤) النبوات : ص ٣١٣ .

(٥٥) الإسراء : الآيات من ٩٠ ـ ٩٣ .

(٥٦) سورة الشعراء : من الآية ١٥٥ ـ ١٥٩ .

(٥٧) سورة العنكبوت : آية ٤٠ .

(٥٨) الكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٥ .

(٥٩)سورة الكهف : آية ١٣ .

(٦٠) سورة يوسف : الآية الأخيرة .

(٦١) سورة البقرة : آية ٢٨٥ .

(٦٢) سورة آل عمران : آية ٨٤ .

(٦٣) سورة الحج : آية ٥٢ وقد وصف بعض الأنبياء بالوصفين معا كقوله تعالى فى حق موسى عليه السلام : ﴿ **واذكر فى الكتاب موسى إنه كان مخلصا وكان رسولا نبيا** ﴾ وكقوله تعالى فى حق نبينا عليه الصلاة والسلام : ﴿ **يا أيها النبى أنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا** ﴾ .

(٦٤) سورة الحجر : آية ٩٤ .

(٦٥) سورة المدثر : الآيتان ١ ــ ٢ .

(٦٦) سورة البقرة : آية ٢٤٦ .

(٦٧) سورة فاطر : آية ٢٤ .

(٦٨) سورة النساء : آية ١٦٤ .

(٦٩) سورة الأنعام : الآيات ٨٣ ــ ٨٦ .

(٧٠) انظر مشكاة المصابيح حديث رقم ٥٧٣٧ وقد رواه الإمام أحمد فى مسنده .

(٧١) سورة الشورى : آية ٥١ .

(٧٢) أول سورة فاطر .

(٧٣) سورة الرحمن : آية ٣٣ .

(٧٤) سورة البقرة : آية ٢٨٥ .

(٧٥) سورة النساء : آية ١٣٦ .

(٧٦) سورة الجمعة : آية ٢ .

(٧٧) سورة المائدة : آية ٤٤ .

(٧٨) سورة المائدة : آية ٤٦ .

(٧٩) سورة آل عمران : الآيتان ٣ ــ ٤ .

(٨٠) سورة الصف : آية ٦ .

(٨١) سورة آل عمران : آية ١٩ .

(٨٢) سورة البقرة : آية ١٣٢ .

(٨٣) سورة هود : الآيتان ٢٥ ــ ٢٦ .

(٨٤) سورة هود : الآيتان ٥٠ ـ ٥١ .

(٨٥) سورة هود : الآيات ٦١ ـ ٦٣ .

(٨٦) سورة الزخرف : الآيتان ٢٣ ـ ٢٤ .

(٨٧) سورة الزخرف : آية ٢٥ .

(٨٨) سورة العنكبوت : آية ٤٠ .

(٨٩) سورة الحجر : آية ٩ .

(٩٠) سورة المائدة : الآيات ١٢ ـ ١٤ .

(٩١) سورة التوبة : آية ٣٤ .

(٩٢) سورة التوبة : آية ٣١ .

(٩٣) راجع : رحمه الله الهندى : إظهر الحق ص ٧٥ والشيخ أبو زهرة محاضرات فى النصرانية ص ٦٠ .

(٩٤) نفس المصدر .

(٩٥) البخارى جـ٨ ص ٢٠ جـ ١٣ ٥٢٥ من فتح البارى .

(٩٦) رواه الإمام أحمد فى مسنده وابن أبى شيبة والبزار وإسناده صحيح .

(٩٧) سورة البقرة : آية ٢٨٥ .

(٩٨) رواه مسلم فى صحيح : كتاب الإيمان جـ ١ ص ١٥٧ شرح النووى ط ـ دار التراث ـ بيروت .

(٩٩) سورة النساء : آية ١٣٦ .

(١٠٠) سورة المدثر : آية ٣١ .

(١٠١) سورة الجن : الآيتان ٢٦ ـ ٢٧ .

(١٠٢) سورة مريم : آية ١٧ .

(١٠٣) الزخرف : آية ١٩ .

(١٠٤) سورة البقرة : الآيات ٣٠ ـ ٣٣ .

(١٠٥) المدثر : آية ٣١ .

(١٠٦) انظر مشكاة المصابيح : باب ذكر الله عز وجل حديث رقم ٢٢٦٧ .

(١٠٧) سورة الشعراء : آية ١٩٣ .

(١٠٨) سورة الشعراء : آية ١٩٢ .

(١٠٩) سورة التحريم : آية ٤ .

(١١٠) سورة البقرة : آية ٨٧ .

(١١١) سورة التكوير : الآيات ١٩ ـ ٢١ .

(١١٢) سورة البقرة : آية ٩٨ .

(١١٣) سورة الحاقة : آية ١٧ .

(١١٤) سورة الزمر : آية ٧٥ .

(١١٥) سورة الرعد : الآيتان ٢٣ ـ ٢٤ .

(١١٦) سورة المدثر : الآيات ٢٧ ـ ٣١ .

(١١٧) سورة ق : الآيتان ١٧ ، ١٨ .

(١١٨) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

(١١٩) سورة الرعد : آية ١١ .

(١٢٠) سورة الأنعام : آية ٦١ .

(١٢١) سورة السجده : آية ١١ .

(١٢٢) سورة النازعات : الآيات ١ ـ ٥ .

(١٢٣) سورة الذاريات : الآيتان ٥٦ ـ ٥٧ .

(١٢٤) سورة الحجر : آية ٢٧ .

(١٢٥) سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

(١٢٦) سورة غافر : الآيتان ٥٨ ـ ٥٩ .

(١٢٧) سورة الجاثية : آية ٢١ .

(١٢٨) سورة ق : آية ٣ .

(١٢٩) سورة يَس : آية ٧٨ .

(١٣٠) سورة يَس : آية ٧٩ .

(١٣١) سورة الروم : آية ٢٧ .

(١٣٢) سورة يس : آية ٨٠ .

(١٣٣) سورة يس : آية ٨٢ .

(١٣٤) سورة يس : آية ٨٣ .

(١٣٥) سورة ق : الآيات ٥ ـ ١١ .

(١٣٦) سورة البقرة : آية ٢٦٠ .

(١٣٧) سورة الكهف : آية ٤٨ .

(١٣٨) سورة محمد : آية ١٥ .

(١٣٩) سورة النور : الآيتان ٢٤ ـ ٢٥ .

(١٤٠) سورة النساء : آية ٥٦ .

(١٤١) سورة الرعد : آية ٣٥ .

(١٤٢) سورة الحديد : آية ٣ .

(١٤٣) سورة آل عمران : آية ٧ .

(١٤٤) أول سورة القمر .

(١٤٥) أول سورة القيامة .

(١٤٦) سورة لقمان : آية ٣٤ الأخيرة .

(١٤٧) انظر صحيح مسلم : كتاب الإيمان ـ أمارات الساعة جـ ١ ص ١٥٨ شرح النووى ط دار إحياء التراث ـ بيروت .

(١٤٨) سورة النمل : آية ٨٢ .

(١٤٩) سورة غافر : آية ٤٦ .

(١٥٠) المنقذ من الضلال ص ٩٦ ـ ٩٨ ط . القاهرة بدون تاريخ ـ دار الكتب الحديثة .

(١٥١) سورة الفجر : الآيات ٢١ ـ ٣٠ .

(١٥٢) سورة التوبة : آية ٥١ .

(١٥٣) سورة الحديد : آية ٢٢ .

(١٥٤) سورة الملك : آية ١٤ .

(١٥٥) سورة القمر : آية ٤٩ .

(١٥٦) سورة المزمل : آية ٢٠ .

(١٥٧) سورة البقرة : آية ٢٣٥ .

(١٥٨) سورة الرعد : آية ٣٨ .

(١٥٩) سورة آل عمران : آية ١٥٤ .

(١٦٠) سورة الملك : آية ١٥ .

(١٦١) سورة آل عمران : آية ١٤٢ .

(١٦٢) سورة الأنفال : آية ٦٠ .

(١٦٣) سورة النساء : آية ٧١ .

(١٦٤) هذا الحديث مخرج فى الكتب والستة .

(١٦٥) صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب فى الأمر بالقوة وترك العجز .

(١٦٦) سورة البقرة : آية ٢١٦ .

(١٦٧) سورة الأنعام : آية ١٤٨ .

(١٦٨) سورة الأنعام : آية ٥٩ .

(١٦٩) فى كتابه شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص ١٥٢ ط . دار المعرفة – بيروت .

(١٧٠) سورة البقرة : آية ٢٨٦ الأخيرة .

(١٧١) سورة المدثر : آية ٣٨ .

(١٧٢) سورة الصافات : آية ٩٦ .

(١٧٣) سورة البقرة : آية. ٢٥٦ .

(١٧٤) سورة الطور : آية ٢١ .

(١٧٥) سورة طه :الآيات من ١٢٤ ـ ١٢٦ .

(١٧٦) سورة الإسراء : آية ٧٢ .

(١٧٧) سورة الرعد : الآيتان ٢٨ ـ ٢٩ .

بسم الله الرحمن الرحيم

وقف المستشار الدكتور/ محمد شوقي الفنجري
لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامى
ناظر الوقف : المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة
بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان
التحرير القاهرة
هاتف : ٣٥٤٤٥٩٥

التاريخ : اكتوبر ١٩٩٣
الموضوع : نتيجة مسابقة عام ١٩٩٣
والتذكير بموضوعات
مسابقة عام ١٩٩٤

السيد الأستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

تحية طيبة وبعد .

احيط سيادتكم علما بأن لجنة الفحص المشكلة بموجب حجة وقف المستشار الدكتور / محمد شوقى الفنجرى لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامى ، قد قررت منح جائزة هذا العام ١٩٩٣ على الوجه الآتى :

أولا : بالنسبة لموضوع (**معاملة غير المسلمين فى دولة الإسلام**) وقيمتها ٤٠٠٠ جم (أربعة آلاف جنيه) ، توزيعها مناصفة بين كل من المستشار الدكتور / ادوارد غالى الذهبى رئيس هيئة قضايا الدولة سابقا والدكتور / إبراهيم سليمان عيسى الاستاذ بجامعة الأزهر ، وذلك بواقع ٢٠٠٠ جم (ألفى جنيه) لكل واحد منهما .

ثانيا : بالنسبة إلى موضوع (**التصور المعاصر لنظام الحكم فى الدولة الإسلامية**) ، منح مكافأة قدرها ٢٠٠٠ جم (ألفى جنيه) للدكتور / عبد المنعم سليمان على الخولى الأستاذ بجامعة الأزهر .

ثالثا : منح جوائز تشجيعية قيمتها ٥٧٠٠ جم (خمسة الاف وسبعمائة جنيه) لعدد ١٥(خمسة عشر) باحث فى الموضوعين السابقين .

إما بالنسبة لمسابقة عام ١٩٩٤ ، فهى كما سبق الاحاطة فيما يلى :ـ

أولا : (**نعم الإسلام هو الحل ، ولكن كيف؟**) ، وجائزته ٥٠٠٠ جم (خمسة آلاف جنيه)

ثانيا : (**الجمهوريات الإسلامية الوليدة بوسط آسيا ، الحاضر والمستقبل**) ، وجائزته ٤٠٠٠ جم (أربعة الاف جنيه) .

ثالثا : منح جوائز تشجيعية فى حدود ٦٠٠٠ جم(ستة آلاف جنيه) للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية .

ويقدم البحث بموجب إيصال فى ميعاد غايته ١٥ إبرايل عام ١٩٩٤ إلى مكتب المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير بالقاهرة وذلك من عدد ٣ نسخ(ثلاث نسخ) بما لا يقل عن مائة صفحة ولا يتجاوز مائتين ، مع عدد٣ (ثلاث)ملخص للبحث بما لا يقل عن عشرة صفحات ولا يتجاوز عشرين صفحة . ويشترط فى البحث أن يكون متميزا ومعدا للمسابقة .

وتقام حفل توزيع الجوائز فى الأسبوع الأخير من شهر يونيو من كل عام بمقر النادى النهرى لهيئة قضيا الدولة بشارع ابو الفداء بالزمالك .

رجاء التفضل بالاحاطة بالنسبة لنتيجة مسابقة عام ١٩٩٣ ، والتكرم بالتعميم والنشر بالنسبة لمسابقة عام ١٩٩٤ .

شاكرين لكم تعاونكم ، مع خالص التحية والتقدير

تحريرا فى شهر اكتوبر ١٩٩٣ م .

رئيس هيئة قضايا الدولة وناظر الوقف

المستشار / جمال اللباج



الدعوة الإسلامية بين الوجوب والتطوع (*)

أ.د/ عبد الغفار عزيز (**)

بين يدى البحث

ما قام دين من الأديان ولا انتشر مذهب من المذاهب ولا ثبت مبدأ من المبادئ إلا بالدعوة . فهى الدعامة القوية التى تعتمد عليها حياة كل دين ومذهب وهى ملاك أمرها ووسيلة دعمها ـ ولا يثبت دين أو مذهب أو مبدأ بغير الدعوة التى تشيد البنيان وتثبت الأركان ـ وتمتد بما تدعو له على مدى العصور والأزمان ـ كما أن الدعوة هى التى تضمن للأديان والمذاهب والأفكار البقاء والاستمرار والانتشار .

وقد عرف أن الحق لا يمكن أن يقوم بنفسه وينتشر بذاته ولابد له من دعوة تكفل له الذيوع والانتشار وترسخ الاعتقاد فيه والاستمساك به وهداية الناس إليه .

ومن هنا كانت الدعوة للإسلام ضرورة من ضرورات بقاء هذا الدين وانتشاره ، وشرح تعاليمه وأحكامه وحث الناس إلى الخير عن طريق الإيمان به والاعتقاد بما جاء فيه ـ ومن هنا أيضاً كان الأمر الإلهى لأمة محمد ﷺ بضرورة إعداد جماعة من الناس الإعداد الجيد ليحملوا مسئولية حماية هذا الدين وتبليغه

(*) بحث قدم إلى ندوة الإعلام الإسلامى بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل ، التى عقدت بالإشتراك بين مؤسسة إقرأ الخيرية ومركز صالح كامل للإقتصاد الإسلامى ـ القاهرة ١٤١٢ / ١٩٩٢م.

(**) أستاذ ورئيس قسم الدعوة والثقافة الإسلامية – كلية أصول الدين – جامعة الأزهر.

للعالمين ـ وتصحيح فكر المنحرفين والرد على ما يثار حوله من أقوال أو دعاوى المرجفين ـ قال سبحانه : ﴿ **ولتكن منكم أمة (أى جماعة) يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾[1] ثم دعا إلى ضرورة التخصص فى مجال الدعوة وتفرغ عدد من المسلمين للقيام بهذا العمل العظيم حتى يرجع إليهم حين يختلف الناس فى قضية من قضايا هذا الدين فيقدموا الرأى الصائب المبنى على قواعد وأسس علمية مدروسة تفرغوا هم لها ، وعرفوا ما ظهر منها وما خفى ، واستطاعوا أن يستخلصوا منها مدلول الشريعة والمفهوم الصحيح الذى ترمى إليها الآيات أو يمكن استخلاصه من أقوال وأفعال الرسول ﷺ فقال سبحانه : ﴿ **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** ﴾[2] .

وقد تكفل الله تبارك و تعالى بحفظ كتابه من التحريف أو التغيير والتبديل ليبقى مع سنة النبى ﷺ الصحيحة المرجعين الأساسيين للاعتماد عليهم فى فهم أحكام الدين و تعاليمه .

ولاحتمال انحراف بعض الناس عن جادة الصواب وابتعادهم عن طريق الحق ، وإمكان ظهور من يفكر فى تشويه صورة الإسلام أو ظهور من يؤول أحكامه ويحرف نصوصه ، أو ينتحل فيه ما ليس منه ـ تكفل المولى سبحانه باصطفاء عدد من الدعاة العدول الذين لا يزيغون عن الحق ، ويحملون مسئولية نفى التأويل وإثبات التحريف ، وكشف ما ينتحله أصحاب البدع والخرافات ـ ولذا يقول الصادق المصدوق ﷺ : « **يحمل هذا الدين فى كل قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين وتحريف الغالين ، وانتحال الجاهلين ، كما ينفى الكير خبث الحديد** » .

وإذا كان الله قد فرض على أمة محمد ﷺ ضرورة تخصيص جماعة منهم لحمل الدعوة وتولى مسئولياتها ، والعمل على حمايتها ونشرها ورد الشبهات عنها ، فإن هذا يتطلب جهداً كبيراً وتخطيطاً جيداً وتمويلاً كافياً ، لأن دعاة الإسلام هم ورثة النبى فى تبليغ الرسالة وتوصيلها للعالمين .

وإذا كان يتحتم على أمة المسلمين ضرورة إعداد الدعاة المؤهلين لنشر الإسلام وتعليم المسلمين أحكام الدين ، والنظر فى كل ما يجد للمسلمين ، ويحتاج إلى اجتهاد لاختيار ما يصلح للناس أمور دينهم ودنياهم ، وليقوم

بعضهم بواجب دعوة غير المسلمين إلى الإسلام ، وشرح مبادئه وأحكامه والغوص في دقائقه وتفاصيله، فإن هذا لا يعنى قصر الدعوة على هذه الجماعة الذين يطلق عليهم اسم (العلماء)حراس الدين ، وإنما ـ وكما سنرى ـ سنجد أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو أساس الدعوة للإسلام واجب على كل مسلم قادر على شرح ما يعرفه من أمور الدين وبخاصة ، الحلال والحرام ، على ألا يتخطى حدود معرفته ، وألا يتعرض لما لا يعرفه من دقائق وتفصيلات الأحكام .

وسنتعرض إن شاء الله لكل هذه الأمور حتى نعرف بالضبط : على من تجب الدعوة وجوباً عينياً ؟ وعلى من تجب وجوباً كفائياً ؟ وهل دعوة غير العلماء هى من باب التطوع أو من باب الوجوب ؟ .

كما سنتعرف إن شاء الله على مسئولية المجتمعات والأفراد تجاه الدعوة ، والأمور التى يجب عليهم للقيام بها ، والحدود التى يجب أن يتوقفوا عندها .

ونبدأ باسم الله وعونه بتعريف الدعوة حتى يتبين لنا حقيقة هذه الدعوة وأهميتها وضرورتها فى كل عصر وحين ، والله الموفق والمعين .

أ ـ تعريف الدعوة

الدعوة من الدعاء إلى الشئ بمعنى الحث على قصده ـ والدعوة إلى الإسلام تعنى المحاولة العملية أو القولية لإمالة الناس إليه ـ جاء فى المصباح المنير دعوت الله ، ادعو دعاء ، ابتهلت إليه بالسؤال ، ورغبت فيما عنده من الخير ، ودعوت زيداً وندبته وطلبت إقباله ، ودعا المؤذن الناس إلى الصلاة فهو داعى الله ، والجمع دعاة وداعون ، والنبى داعى الخلق إلى التوحيد[٣] .

وجاء فى أساس البلاغة : (دعوت فلانا ناديته ، والنبى داعى الله ، وهم دعاة الحق ودعاة الباطل ودعاة الضلالة) .

نستطيع أن نتبين من التعريف اللغوى لكلمة دعوة أنها تفيد لغوياً المحاولات القولية والفعلية من أجل تحقيق هدف أو عمل ، ولا شك أن الأقوال لها ثقلها وصعوبتها ؛ لأن فيها المناداة والطلب والإلحاح ، وفيها الجهد والعمل .

وقد لوحظ اختلاف العلماء فى تعريفهم للدعوة وذلك تبعاً لاختلافهم فى تحديد معنى الدعوة من جهة ، وتفاوت نظرتهم إليها من جهة أخرى فكلمة الدعوة من الألفاظ المشتركة التى

تطلق على الإسلام كدين ، وعلى عملية نشــره بين الناس ، إلا أننا نســتطيع أن نعرف المراد منها من سياق الكلام فمثلا إذا قيل هذا من رجال الدعوة إلى الله ، كان معنى الدعوة هنا محاولات النشر والتبليغ ، وإن قيل اتبعوا دعوة الله كان المراد بها الإسلام ، ومن هنا فإن التعريف الاصطلاحى للدعــوة التى هى بمعنى النشر والبلاغ يغاير تماماً الدعوة التى يراد بها الدين لأن التعريف الأول يعرفها كعلم من العلوم مثله مثل سائر العلوم الإنسانية له موضوعه وخصائصه وأهدافه .

أما التعريف الثانى أى الذى يعنى الدين فهو يقصد الإسلام بجميع تعاليمه وأحكامه ، وإن كان هناك بعضا من العلماء قد عرف الدعوة بتعريف يمزج بين مفهوم الدين ومفهوم الدعوة إليه كما فعل الشيخ محمد الراوى فى كتابه الدعوة الإسلامية دعوة عالمية حيث قال : (هى الضوابط الكاملة للسلوك الإنسانى وتقرير الحقوق والواجبات)(٤)، ومن العلماء من قصر التعريف للدعوة على بعض جوانبها كما فعل الشيخ محمد الخضر حسين فى كتابه الدعوة إلى الإصلاح وكذلك الشيخ على محفوظ فى كتابه [هداية المرشدين] ، وعدد آخر من العلمــاء ، ولا يزال هناك من يعرف الدعوة الإسلامية بتعريفات جديدة يرى أنها أدق وأشمل ، ويرى أنها تجمع بين مراحل الدعوة التبليغية والتكوينية والتنفيذية مستخلصاً المعنى الاصطلاحى للدعوة من معناها اللغوى السابق ـ وهو الحث على الشئ والسوق إليه ـ فيرى الدكتور محمد أبو الفتح البيانونى(٥)أن التعريف الأدق للدعوة فى نظره : [هو تبليغ الإسلام للناس وتعليمه إياهم وتطبيقه فى واقع الحياة](٦)، ويرى الدكتور البيانونى ـ أن لفظ الدعوة إذا أطلق ينصرف عرفاً إلى الدعوة إلى الإسلام ، لأنه هو المعنى الذى تواردت عليه معظم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومن هنا يعرّف علم الدعوة الذى أصبح علماً على علم معين بأنه : « تبليغ الإسلام للناس ... » إلى آخر ما مر آنفاً .

ب ـ هل الدعوة هى مجرد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟

إذا كان هناك من العلماء من ينظر إلى الدعوة على أنها هى مجرد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فهذا من وجهه نظرى فهم خاطئ لحقيقة الدعوة ، لأن الدعوة إلى الإسلام لو كانت موجهة

إلى المؤمنين فقط . أو مقصورة على دعوة اتبـاع هذا الدين وحـده لكان ذلك صحيحاً ولأمكن أن نقرر من أول وهلة وجوب الدعوة وجوباً عينياً على كل مسلم . كل على حسب قدرته وإمكاناته وعدم سقوط الوجوب عن أحد من الناس إلا في حالات الضرورة القصوى . كمرض أو جنون أو صغر السن لا يدرك الصغير معها شيئاً من تعاليم الإسلام وأحكامه .

والذى يجب أن نعرفه جيدا حتى نتمكن من تحديد موقف الناس من وجوب الدعوة عليهم أو عدم وجوبها ، أن الدعوة للإسلام نوعان :ـ

١ ـ **النوع الأول** :ـ دعوة الأمة المحمدية جميع الأمم إلى الإسلام ، وأن يشاركوهم فيما هم عليه من الهدى ودين الحق .

٢ ـ **النوع الثانى** :ـ دعوة المسلمين بعضهم بعضاً إلى الخير ، وتآمرهم فيما بينهم بالمعروف وتناههم عن المنكر .

ويحتاج هذا التقسيم إلى شئ من التفصيل :ـ

أما النوع الأول وهو دعوة الأمة المحمدية جميع الأمم إلى الإسلام ؛ فهذا هو واجب الأمة ككل . ومسئولية حكام المسلمين ، والقادرين على القيام بهذا العمل من الدعاة المؤهلين المدربين على العمل في مثل هذه المجالات ، الدارسين لأصول وأساليب الدعوة الصحيحة لغير المسلمين ، المستعدين للرد على كل ما يثار حول الإسلام من شبهات ، الذين يعرفون أولويات العمل الإسلامى فى مثل هذه المناطق ، ويعرفون فن المناظرة والمحاورة، المسلحين بمعرفة أساليب التيارات المعادية لإسلام المستوعبين لأصول الفلسفات المادية والمذاهب الهدامة وأساليب ووسائل الرد عليها .

وقد قلنا : إن هذا النوع من الدعوة هو واجب الأمة ككل وأنه فرض عين على الحكام والقادرين من الأفراد ، وفرض كفاية على باقى الناس[٩]، بمقتضى جعلها خير أمة أخرجت للناس مع تقييد هذه الخيرية (أى كونها خير أمة) بكونها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وبحكم وصف المؤمنين الذين أذن لهم فى القتال بالأوصاف الواردة فى قوله تعالى : ﴿ **الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر** ﴾[١٠].

والذى جعلنا نفرق بين الدعوة للإسلام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وبجعل الأخير مجرد جزء من الأول

فى قوله تعالى : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾[١١].

فالآية فصلت بين قوله يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف بواو العطف التى تقتضى المغايرة فلو كانت الدعوة إلى الإسلام هى بذاتها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ماجئ بواو العطف ولوجدنا الآية الكريمة تقول : ﴿ **تدعون إلى الخير فتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ .

وهذا التقسيم الذى ذكرناه سيفيدنا كثيراً فى معرفة نوع الوجوب بالنسبة للدعوة إلى الله ، والتى نرى أنها واجبة وجوباً عينياً بالنسبة لدعوة المسلمين بعضهم بعضا بوجه عام وإن اختلفت درجة هذا الوجوب بين الناس حسب قدراتهم وإمكاناتهم ، وربما حدثت قضايا بعينها يكون الوجوب العينى فيها لعامة الناس . وقضايا أخرى يكفى فيها الوجوب الكفائى ، بل يتحتم أحياناً فى بعض الحالات قصر الوجوب العينى على أفراد بعينهم .

أما النوع الثانى : من أنواع الدعوة : فهو دعوة المسلمين بعضهم بعضاً إلى الخير كما قلنا ، وتأمرهم فيما بينهم بالمعروف وتناهيهم عن المنكر ، وقد اختلف العلماء فى حكم هذا النوع من الدعوة . وهل هى واجبة وجوباً عينياً أم وجوباً كفائياً ؟ .

العلماء جميعاً اتفقوا على كونها واجبة لأن النص القرآنى يفيد هذا الوجوب حيث يأمرهم بذلك فيقول : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ .

ومن هنا انعقد الإجماع على هذا الوجوب استدلالاً بهذه الآية وآيات أخرى كثيرة . بالإضافة إلى ما ثبت عن رسول الله ﷺ من دعوة الناس إلى ضرورة هذا التبليغ ، ففى القرآن الكريم ، بالإضافة إلى هذه الآية التى ذكرناها وردت آيات كثيرة تأمرهم بالدعوة صراحة . وتدل على فرضيتها مثل قوله سبحانه : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** ﴾[١٢].

وكقوله تعالى : ﴿ **فادع واستقم كما أمرت** ﴾[١٣]ـ وقوله تعالى : ﴿ **وادع إلى ربك ولا تكونن من المشركين** ﴾[١٤]وغير ذلكَ كثير مما يؤكد الفرضية ؛ لأنه جاء بلفظ الأمر ولا يوجد ما يصرف هذا الأمر عن ظاهره وهو إفادة وجوب المأمورية

بالإضافة إلى أن هذه الآيات لا تحتمل إلا معنى واحداً ، ولذلك فهي قطعية الدلالة .

من أدلة السنة التي دلت على وجوب الدعوة إلى الله تعالى وفرضيتها على الناس قول النبي ﷺ : [**ليبلغ الشاهد منكم الغائب**](١٥)وقوله ﷺ : [**جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم**](١٦)وقوله ﷺ : [**والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم**](١٧)ـ وهذه الأحاديث تدل على الوجوب لأنها جاءت بصيغة الأمر .

أما اختلاف العلماء في نوع تبليغ الدعوة وهل هو فرض عين أم فرض كفاية فإنما جاء من اختلاف تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾ الخ .

الذين يرون أن الدعوة واجبة وجوباً كفائياً . أى أنه إذا قامت بها جماعة سقطت عن الآخرين يفسرون لفظة (من) فى الآية على أنها للتبعيض ، أى وليكن منكم جماعة ، أما الذين يرون أنها واجبة على كل المسلمين وجوباً عينياً فهم يرون أ ن (من) هنا بيانية وليست تبعيضية وأن المعنى هو (ولتكونوا أمة يدعون إلى الخير ... الخ) ، ومن ثم فالدعوة مهمة للأمة بكل أفرادها على سبيل الوجوب .

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب محتم على الجميع ، ويشبهونه بفريضة الحج التى تجب على كل أفراد الأمة لا تسقط عن أحد منهم إلا بعدم الاستطاعة بل يقولون : إنها آكد من فريضة الحج ، التى تؤدى بطريقة واحدة وأسلوب واحد لا يختلف فيها مسلم عن آخر .

أما الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر فيمكنه أن يفعل شيئاً ما من الأمر والنهى قد لا يقوم به غيره . وأن هناك استطاعة دائمة وإن كانت متفاوتة على قدر كل واحد وإمكاناته المادية أوالجسمية أو الفكرية فكل واحد يؤدى . ولوكان هناك من هو أقدر منه على التأدية . أو على استعداد للتأدية أو هو متفرغ لها .

وذلك حفاظاً للأمة وحرزاً لها من الفساد والتحلل ، كما أن الحاجة إلى الدعوة إلى الله تعالى شديدة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين. ولو أهمل أمره لاضمحل الدين، وفشا الضلال، وعم

الفساد،وهلك العباد.

وقد وصف الله سبحانه أمة محمد ﷺ بأنها خير أمة أخرجت للناس لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، فقال سبحانه : ﴿ **كنتم خيرأمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾(١٨) ويتحدث المولى سبحانه عن المؤمنين ، وكيف أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله فيقول : ﴿ **والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم** ﴾ [التوبة : ٧١] .

ولعلنا نلاحظ كيف قدم القرآن صفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر للمؤمنين على إقامة الصلاة ، والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجد كثيراً من الآيات القرآنية تصف المؤمنين بأنهم : الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر كما فى سورة التوبة : ﴿ **التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين** ﴾ [التوبة ـ ١١٢] .

والفريق الذى يرى أن تبليغ الدعوة فرض كفاية وهى فرض عين على المستطيع فقط كالحج والزكاة يستدلون على ذلك بقوله سبحانه : ﴿ **وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** ﴾(١٩) .

ويقولون إن الآية تدل على أن التبليغ واجب على طائفة من كل فرقة ابتداء لأن معناها : لا ينبغى للمؤمنين أن يخرجوا جميعًا للقتال ، بل على طائفة منهم البقاء للتفقه فى الدين وإنذار القوم بما تفقهوا (٢٠) .

ويقولون أيضًا لو وجبت الدعوة على الجميع للزمت الشيخ الفانى والمريض والمرأة ، وهم لا يقدرون عليها ، ومن القواعد المقررة فى الشريعة أنه ﴿ **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** ﴾ وهذا يدل على أنها واجبة (٢١)على العلماء وحدهم .

ونقول : إن ما دمنا قد فرقنا بين دعوة المسلمين ودعوة غير المسلمين . فإنه لا محل لهذا الاعتراض ، وأن دعوة غير المسلمين إن كان يتحتم فيها ضرورة وجود العلماء المتميزين القادرين على تبليغ الإسلام بجميع دقائقه وتفاصيله ، فإن ذلك غير مطلوب بالنسبة لدعوة المسلمين التى تتمثل فى الأمر بالمعروف

والنهى عن المنكر وتوجيه الناس بعضهم بعضا إلى عمل الخير والابتعاد عن الشر، وكل الناس بلا استثناء يمكنهم القيام بهذا الأمر حتى الأطفال الصغار الذين يعرفون قليلاً من الدين كما يدخل تحت الحلال والحرام إمكانهم أن يفعلوا ذلك حتى مع أهليهم وذويهم ثم ألا يستطيع الشيخ الفانى أن يعلم أولاده أحكام الإسلام ، ويوجههم إلى طريق الهدى والرشاد حتى ولو لم يتحرك من فراشه ؟ ألا تستطيع المرأة أن تعلم أولادها وجيرانها وأبناء جيرانها فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ؟ ألا يستطيع الطفل أو الطفلة الصغيرين أن ينبها والديهما إلى أن ما يقومان به منكر يتعارض مع ما عرفوه أو تعلموه من أحكام الإسلام ؟ ألا يستطيعان دفع الوالدين أو أحدهما إلى زيارة الأقارب أو التعامل معهم إن كان بينهم خصام أو تذكيرهم بضرورة عيادة مريض أو كسوة عريان أو إطعام جائع .

أليست هذه دعوة ؟

إن الدعوة للإسلام ليست مجرد كلام يقال ؟ أو خطبة تلقى فى المسجد أو فى مكان عام إنها أعم من ذلك وأوسع من ذلك ، لكن كثيراً من الناس لا يعرفون ؟ .

شبه واعترضات

١ ـ هناك من يرون قصر الدعوة على العلماء وحدهم بحجة أن العلماء يتميزون بالعلم والإخلاص ومحبة الدعوة ، وأن أمرهم بأشياء ونهيهم عن أشياء يستلزم سبق العلم بما يدعى الناس إليه وبالوسيلة المناسبة للدعوة ، ويقولون إن الجهل فى هذا المقام ربما يضر أكثر مما ينفع لأن الجاهل لا يفرق بين المعروف والمنكر .

ونقول لهم : لو كان الإسلام شيئاً واحداً أو محدوداً بقضايا معينة لكان لكم الحق فيما تقولون ، فالدعوة للإسلام لا تتعلق بقضايا محددة معينة لا يمكن الابتعاد عنها ، أو التعرض لغيرها وإنما الإسلام (هو الحياة بكل دقائقها وتفاصيلها).. وكل المسلمين بلا استثناء لابد لهم أن يعرفوا بعض قضايا الدين . أو على الأقل الحلال والحرام من هذا الدين، الأمر الذى يمكن أن ينفى عنهم كلمة الجهل بالدعوة لأن العلم قد يتعلق بجزئية بسيطة فى الدين فمن تعلمها صار عالمًا بها ، ووجب عليه حينئذ أن يبلغها ، كل ما فى الأمر أنه لابد لكل إنسان أن يعرف قدره وألا يتخطى حدود معرفته فلا يتعرض لما لا يعرفه من أمور الدين ، أو للقضايا التى تحتاج إلى المتخصصين ممن

لهم قدرة على فهم أحكام الإسلام واستنباط الأدلة ومعرفة مصادرها ولذا فإنه لا محل للقول بأن الجهل فى هذا المقام ربما يضر أكثر مما يفيد لأن الجاهل لايفرق بين المعروف والمنكر كما يقولون، وحتى ولو فرض أن بعض المسلمين من غير العلماء قد يدعو إلى المنكر وهو لا يدرى ولا يعرف الوسيلة المناسبة للدعوة فيغلظ فى موضع اللين ، ويلين فى موضع الشدة ، وينكر على من لا يزيده إنكاره إلا تماديًا فإنه بالإمكان تعليم هؤلاء وتدريبهم على استعمال الأساليب والوسائل المناسبة للدعوة ومنع غير المؤهلين من التصدى للدعوة الرسمية أو التعرض لقضايا أكبر من إمكانتهم وقدراتهم ـ بالإضافة إلى أن ما يطلق عليهم اسم العلماء ليسوا جميعًا أبناء مدرسة واحدة ولا فكر واحد ، وأحيانا تكون تخصصاتهم مختلفة ؛ ولهذا فإن بعضهم ينبغ فى قضايا معينة . وقد لا يجيد شرح أو عرض قضايا أخرى يجيدها من هم أقل منه علمًا أو سنًا أو ممن لا يطلق عليهم وصف (علماء) .

ومن هنا نكرر مرة أخرى أن من علم أى جزئية ولو بسيطة فى الدين يصير بها عالمًا ووجب عليه تبليغها ، الأمر الذى يجعلنا نقرر بأن الدعوة للمسلمين واجبة على كل مسلم قادر عليها وجوبا عينيًا على قدر طاقته واستطاعته ، مع ضرورة الالتزام بالأسلوب الإسلامى الصحيح المتمثل فى قول المولى سبحانه : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** ﴾ .

٢ـ الشبهة الثانية :

هناك من يقولون إن أمر الدعوة شاق وأنه فوق الطاقة ، والله يقول : ﴿ **لا يكلف الله نفسًا إلاوسعها** ﴾ فيكون فى هذا مندوحة لترك واجب تبليغ الدعوة .

ونحن نرد عليهم بأن هذه علة واهية ولا يصح الاحتجاج بهذا ، لأن أى عمل من الأعمال يتطلب جهدا ومشقة ويبذل الإنسان النفس والنفيس فى سبيل الحصول على مال أو جاه أو سلطان ، فلم لا يبذل جهدًا فى الدعوة التى هى أفضل عند الله من كل شئ ؟ .

ثم أى جهد ومشقة ينالان المسلمين الآن وهم يدعون المسلمين ويوجهونهم فقط إلى عمل الطاعات والابتعاد عن المنكرات ؟ لقد كان تبليغ الدعوة فى عصر النبى وفى عصور غيره من الأنبياء السابقين أشق من كل ما نرى . ومع ذلك تحمله المسلمون وصحابة النبى وأتباع الأنبياء السابقين ولقوا فى سبيله

العنت والأذى والموت وكان شعارهم جميعاً :

ولست ابالي حين أقتل مسلماً

على أى جنب كان في الله مصرعي

كيف يكون هذا عذرا للمسلمين فى الوقت الذى يشاهدون فيه المبشرين بالمسيحية رجالاً ونساء يتركون بلادهم الغنية المتقدمة إلى أواسط إفريقيا فى الأحراش والأدغال من أجل نشر الباطل .

كيف لا يكافح المسلمون وهم أصحاب حق وحملة الرسالة الصحيحة ؟.

٣ ـ الشبهة الثالثة :

وبعض المعارضين لوجوب الدعوة يقولون لا تكليف بتبليغ الدعوة ، وليست الدعوة واجبة على أحد، إنما هى مجرد عمل تطوعى لا يأثم المسلم بتركه ويستدلون على قولهم هذا بقول الله سبحانه : **﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾**(٢٢) والحقيقة أنهم فهموا هذه الآية فهماً خاطئاً ، فمعنى الآية أنكم إذا فعلتم ما وجب عليكم بالتزام الحق والدعوة إليه فلا يضركم تقصير غيركم بعد ذلك ، وذلك مثل قوله تعالى : **﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾**(٢٣) وقد عرف أن الله أوجب علينا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وعليه فلا يكون المرء مهتديا مع تركه لهذه الفريضة ، فإذا قام بها ولم يمتثل المخاطب فلا جناح عليه بعد ذلك لأنه أدى ما عليه وما عليه هو مجرد القول لا القبول ، ولذلك يقول ابن تيمية(٢٤) إن الآية تدل على وجوب تبليغ الدعوة ، لأن الاهتداء يتم بأداء الواجب ، فإذا قام المسلم بما يجب عليه من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قام بغيره من الواجبات لم يضره ضلال الضال ، وهذه شبهة قديمة العهد عرضت للناس فى الصدر الأول ، فقد روى الإمام أحمد والترمذى وغيرهم من حديث قيس بن حازم قال : فقام أبو بكر خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية : **﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾** ، وأنكم تضعونها على غير موضعها ، وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : [**إذا رأى الناس المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقابه**](٢٥) .

وقد شدد الله بالإنكار على كل قوم أغفلوا الفريضة وأهل كل دين أهملوها ـ فقال جل ثناؤه **﴿ لعن الذين كفروا من**

بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾(٢٦) وواضح هنا أن سبب لعن بنى إسرائيل أنهم كانوا لا ينهى بعضهم بعضا عن منكر مهما اشتد قبحه وعظم ضرره ، والنهى عن المنكر حفاظ الدين وسياج الآداب والكمالات ، وإذا أهمل تجرأ الفساق على إظهار الفسوق والفجور بلا مبالاة ، وإذا تعود العامة على رؤية المنكرات بأعينهم والاستماع إليها بآذانهم زالت وحشتها وقبحها من نفوسهم ، وتجرأ الكثيرون بعد ذلك على ارتكابها ، وقد كان ذلك شأن بنى إسرائيل الذين اعتادوا على المنكر وأصروا عليه فلعنهم الله أى حرمهم من لطفه وعنايته ، وطردهم من باب رأفته ورحمته ، وذكر الله ذلك للمؤمنين ليكون عبرة لهم حتى لا يفعلوا فعلهم ، فيكونوا مثلهم ويحل بهم من لعنة الله وغضبه ما حل بهم ، وقد روى أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وغيرهم من حديث ابن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : [**إن أول ما دخل النقص على بنى إسرائيل أن كان الرجل يلقى الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك ثم يلقاه من الغد وهو على حاله ، فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده ؛ فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم قال : لعن الذين كفروا إلى قوله فاسقون**] ثم قال ﷺ : [**كلا والله لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ، ثم لتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه**(٢٧) **على الحق أطراً ولتقصرنه**(٢٨) **على الحق قصراً ـ أو ليضربن الله على قلوب بعضكم ببعض ثم يلعنكم كما يلعنهم**] ومعنى هذا أنه لا يسقط وجوب الدعوة وتكليف الأمة بالقيام بها استنادا على هذا الفهم الخاطئ لمعنى قول المولى سبحانه : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم** ﴾ وقد ذكرنا قبل ذلك الأدلة الصريحة الواضحة التى تؤكد فرضية القيام بهذا الواجب ومجئ كثير من النصوص القرآنية ومن أحاديث النبى ﷺ بصيغة الأمر الموجهة إلى كل أفراد الأمة ، وليس هناك من الدواعى الشرعية ما يصرفها عن الوجوب إلى غيرها .

٤ ـ الشبهة الرابعة :

وهناك من يقول : إن الباطل قد انتشر والفساد قد عم وأنه لا حيلة ولا قدرة لهم على إصلاح هذا الفساد ، وبخاصة إذا كان ما شاع بين الناس من

فساد وانحراف بسبب حماية ولاة الأمر أو الذين يفترض فيهم مقاومة هذا الفساد ، أو بسبب منع الحكام للدعاة من أداء واجبهم فى إنكار المنكرات أو تقييد عملهم مما يعطل استجابة المدعوين أو يقلل من النتائج المرجوة منها ، ولو حاولنا أن نقيس هذا العصر بعصور الأنبياء والمرسلين وعصور أخرى عم فيها الفساد وانتشرت المنكرات لوجدنا أن عصرنا أفضل من عصورهم وإمكانية الدعوة ووسائلها تتوفر عندنا ولم تكن كذلك عندهم ، وتوقع استجابة المدعوين الآن أكثر من هذه العصور التى خلت ، ومن هذه الأزمان التى أوذى الدعاة فيها أذى كبيراً ومع ذلك كانت النتائج عظيمة باهرة .

والمفروض فى الدعاة أن يقوموا بواجب التبليغ وأن يبينوا للناس حقيقة هذا الدين ثم يتركوا نتيجة أعمالهم لله سبحانه : ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾[٢٩] وقد ظل نوح عليه السلام يدعو إلى ربه ألف سنة إلا خمسين عاما وما آمن به إلا قليل ومع ذلك لم يتوقف عن الدعوة واستمر يدعو حتى قال الله له: ﴿ **وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون**﴾[٣٠] وظل محمد ﷺ يدعو قومه فى مكة ثلاثة عشرعاماً كاملة ذاق فيها من العنت والقسوة الكثير، وكان عدد الذين هاجروا إلى المدينة بعد دعوة استمرت ثلاثة عشر عاماً ثمانين وبضعة نفر . ومع ذلك تغير الوضع كثيراً بعد أن أصبح للمسلمين دولة بعد أن كانوا مستضعفين فى مكة ، وصاروا مجتمعا بعد أن كانوا مجرد جماعة ، وتولوا هم بأنفسهم مسئولية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والمحافظة على تعاليم وشرائع الإسلام .

فالتهوين من أمر الدعوة فى هذا العصر وادعاء أنه لا جدوى منها بعد أن عم الفساد وامتلأت الحياة بالأوزار والآثام هو سبيل الفساد والإفساد ، وسبيل هلاك الإنسان والمجتمعات ، وهو مخالف للدين الحنيف الذى أمر بالدعوة حتى قيام الساعة ، ومخالف لما يثبته للواقع والتاريخ، ولن يخلو العالم من احتياجه إلى الدعوتين دعوة الإسلام والدعوة إلى الاسلام ، أى معرفة مبادئ الإسلام ومحتوياته من العقيدة والشريعة والعبادات والمعاملات والنظم الخ ، ومعرفة كيفية الدعوة إلى هذه المبادئ والعقائد والنظم والشرائع التى أسسها الإسلام وجاءت على ألسنة الدعاة من الرسل .

فالأولى : [دعوة الإسلام] هى شرح وبيان وتفصيل للإسلام نفسه .

والثانية : [دعوة إلى الإسلام] هى دعوة الناس إلى هذه المبادئ الإسلامية .

وإذا قارنا بين أحوال العالم قبل دعوة الإسلام وبين أحواله الآن فى عالمنا الذى نعيش فيه وجدنا تقارباً كبيراً بين حالنا وحالهم .

فإذا كان قد عرف عن العالم قبل الدعوة الإسلامية شيوع الفساد والانحلال والاضطرابات والتقليد الأعمى والتباغض والتحاسد والاختلاف فى النزعات الدينية وفساد الذمم والأخلاق ، فإن ذلك كله موجود الآن فى مجتمعنا المعاصر ، مما يؤكد شدة حاجة الناس إلى الدعوة إلى الله لأن العالم إليوم ينقسم إلى أربعة أقسام : شيوعيين ملحدين ، وأهل كتاب ، ووثنيين ، ومسلمين ، وكلهم بلا استثناء يحتاجون إلى دعاة علماء يبينون لهم حقائق معتقداتهم ، وحاجتهم الماسة إلى معرفة دين الإسلام ، وضرورة الإيمان به ، وإن كان المسلمون فى أشد الحاجة إلى الدعوة فى هذا العصر حتى يمكنهم بعد ذلك التأثير فى الآخرين عن طريق الدعوة بالقول أو بالقدوة ؛ لأن أكثر المسلمين وللأسف قد انحرف عن طريق الإسلام وابتعد عن التخلق بأخلاقه والتعلم بتعاليمه وأصبح غالبية المسلمين جهلاء بالإسلام لا يعرفون منه إلا اسمه ولايفهمون منه إلا بعض أشكاله وصوره ، فهم بين عبدة لأضرحة أو عبدة لأشخاص ، موزعين بين طوائف شتى ، وحالهم ـ للأسف ـ جهل وضلالة وضعف وتأخر ، أما مثقفوهم فإن علموا شيئاً فعن غير الإسلام ، وإن ابتغوا شيئاً فهو ما يأتى به أعداء الإسلام من الصهاينة أو الصليبيين .

ولا شك أن أحوال الناس تختلف بعد الدعوات الإصلاحية عما كانت عليه قبلها ، كما أنه لا يشك أحد فى ضعف العرب وشيوع المنكرات فيهم قبل الإسلام وتحولهم عن عبادة الأوثان وغيرها من المنكرات بعد دعوتهم إلى دين الله ، وترك ما فيه من ضلال فصاروا بعد ذلك أمة قوية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله .

ثم ألم نسمع عن تحول كثير من الناس عن عقائدهم أو أفكارهم بسبب نجاح الآخرين فى إقناعهم واستمالتهم ؟ ألم يتحول كثير من الناس عن دياناتهم التى كانوا عليها إلى ديانات أخرى ؟ وانسلخ كثير من الناس من مذاهبهم التى نشأوا عليها إلى مذاهب أخرى كانوا يرفضونهاأو يتعاونون مع أهلها ؟إن دولاً بأسرها كانت تدين بالمسيحية إنتقل أهلها إلى الشيوعية بسبب غزو الإلحاد

الشيوعي لها ؟ بل إن بعضاً من المسلمين تركوا دينهم واعتنقوا المسيحية في آسيا وأفريقيا بسبب نجاح التبشير والمبشرين في دعوتهم وإخراجهم من ملتهم ـ ولا حول ولا قوة إلا بالله ـ .

ومرة أخرى نقول : لو ترك الإنسان على ما هو عليه من الشر والفساد لعم هذا الفساد والشر حتى يتحول العالم إلى غابات محترقة .

كل ما في الأمر أن هناك أموراً لابد للدعاة أن يلاحظوها حتى تنجح دعوتهم وتتحقق أهدافهم فما هي هذه الأمور ؟ .

عرفنا أن دعوة المسلمين للمسلمين هي أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر ، وأن المسلمين جميعاً مطالبون بها كل على قدر طاقته واستطاعته بهذا الأمر وهذا النهي ، وأنه ما دام الإنسان قادرا على ذلك فعليه أن ينكر المنكر على الأقل ، وخاصة إن ظهر فعله وكان قادراً على منع هذا المنكرحتى لو لم يكن مأذونا بذلك ، ولا يسقط احتساب المحتسب أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا عن المجنون والصبي والكافر والعاجز ، ولا يسقط عن الفاجر أو المرأة والرقيق ، وإذا كان العلماء قد شرطوا التكليف فلا يعني هذا عدم جواز فعله للصبي المراهق الذي بلغ حد التمييز ـ لأن الشروط السابقة هي شروط الوجوب لا شروط الصحة لكن ما دام هناك إمكان لفعل فللقادر عليه إنكار المنكر ، وإن لم يكن مكلفا بذلك لأنه ينال به ثواباً، وليس لأحد أن يمنعه من الاحتساب على أساس أنه غير مكلف ؛ لأن إنكار المنكر قربة . وهو من أهلها كالصلاة والإمامة ، وسائر القربات، وليس حكمه حكم الولايات حتى يشترط فيه التكليف ، ولذلك أجيز عمله للعبد وآحاد الرعية .

ومع أن الاحتساب وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كما عرفناه وأن إنكار المنكر جائز لكل الناس حتى الصبي المميز إلا أن هذا الاحتساب له شروط لابد من توفرها حتى يسمح للمسلم بهذا الاحتساب . وربما كان عدم معرفة كثير من المسلمين لهذه الشروط هو السبب في ظهور ظاهرة تشدد بعض الشباب في الدين في هذا العصر ، حيث إنهم يأخذون بظاهر نص الحديث الذي يدعو المسلمين إلى إزالة المنكر اعني النص الذي يقول [**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**] وفسروه على أن الاقتصار على اللسان أو القلب لا يجوز لغير القادرين على التغيير باليد ؛ لأن هذا هو أضعف

الإيمان ، وهم يرون أن إيمانهم ليس ضعيفاً باعتبارهم من الشباب المؤمن القادر على التغيير باليد .

ولا شك أن هذا التفكير يتناقض تماماً مع ما اتفق عليه علماء الأمة أنه لا يجوز التغيير باليد إلا لمن يملكه ، وبشترط ألا يؤدى إلى مفسدة أو منكر أكبر .

والغريب أن كثيرين من هؤلاء الشباب يدعون أنهم استخلصوا هذه الأحكام من كتاب الفتاوى لابن تيمية ، وقد أولوا كثيراً من النصوص فى هذا الكتاب لتتفق مع فكرهم وفهموا نصوصاً أخرى على ظاهرها ، وأخرى على غير ما سيقت له مع أن للإمام ابن تيمية الذى تؤمن بفكره معظم الجماعات الإسلامية وخاصة المتشددين منهم كلاماً جميلاً فى موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهى القضية التى يدور حولها الخلاف ويستند عليها فكر بعض هذه الجماعات ممن لم يتيسر لهم فهم كثير من النصوص التى ذكرها الإمام ابن تيمية الرجل المفترى عليه ، والذى اضطر كثير من الناس أن يلصقوا به تهمة التشدد ، وهو منها براء ، بل استطاع بعض ذوى الميول والأهواء من اتباع بعض هذه الجماعات الإسلامية أن يغيروا بعض ما قاله الرجل ليستخلصوا من ذلك آراء وأفكاراً نسبوها إلى الرجل المظلوم بعد أن «فبركوها» وأولوا بعضها على غير ماتحمله النصوص فهذا الإمام المظلوم المفترى عليه فى عصره وعصرنا يحتاج إلى بعض المنصفين لتوضيح حقيقة فكره للناس ، وإنصافه منهم بعد أن شوه الآخرون صورته .

ففى كتاب (مجموع الفتاوى) ، وفى الجزء الخاص بالجهاد ـ وهو الكتاب الذى اعتمد عليه المتشددون من المنتمين إلى الجماعات الإسلامية ـ نجد ابن تيمية يقول فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بعد أن ذكر أهمية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وما يندرج تحت هذا الأمر : (إنه لابد فيه من الرفق) ، ويستدل بحديث النبى ﷺ : [**ما كان الرفق فى شئ إلا زانه ، ولا كان العنف فى شئ إلا شانه**] وقوله ﷺ أيضاً : [**إن الله رفيق يحب الرفق فى الأمر كله ويعطى عليه ما لا يعطى على العنف**] ولهذا قيل : [**ليكن أمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر غير منكر**] ويوضح ابن تيمية بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إذا كان من أعظم الواجبات والمستحبات فإن الواجبات والمتسحبات لابد أن تكون فيها راجحة على المفسدة ، ويعلل ذلك بأنه بهذه المصلحة بعث الرسل ونزلت الكتب ، « والله لا يحب

الفساد » ويقول فحيث كانت مفسدة الأمر والنهى أعظم من مصلحته ، لم تكن مما أمر الله به ، حتى وإن كان ترك واجب أو فعل محرم ـ ويقول : « إن المؤمن عليه أن يتقى الله فى عباده وليس عليه هداهم » .

ويرى الإمام ابن تيمية أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب أن تتوافر فيه ثلاثة أشياء : (العلم ـ والرفق ـ والصبر) ـ العلم قبل الأمر والنهى ، والرفق معه ، والصبر بعده . واستدل على ذلك بما ذكره القاضى أبو يعلى فى « المعتمد »حيث قال : « لايأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيهاً فيما يأمر به فقيها فيما ينهى عنه ، رفيقاً فيما يأمر به رفيقاً فيما ينهى عنه ، حليماً فيما يأمر به حليماً فيما ينهى عنه »[٣١] .

ويقول ابن تيمية[٣٢]أيضاً : يجب أن يفرق بين ما يفعله الإنسان ويأمربه ويبيحه وبين ما يسكت عن نهى غيره عنه وتحريمه عليه ، فإذا كان من المحرمات ما لو نهى عنه حصل ماهو أشد تحريما منه، لم ينه عنه ولم يبحه أيضاً ، ثم يقول : (ولهذا لا يجوز إنكار المنكربما هو أنكر منه) ويقول : (ولهذا حرم الخروج على ولاة الأمر بالسيف لأجل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لأن ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك للواجبات أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب) ثم يقول : (وإذا كان قوم على بدعة أو فجور ولو نهوا عن ذلك وقع بسبب ذلك شر أعظم مما هم عليه من ذلك ، ولم يمكن منعهم منه ، ولم يحصل للنهى مصلحة راجحة لم ينهوا عنها) .

ويقول[٣٢] : (فالمنهى عنه إذا زاد شره بالنهى وكان فى النهى مصلحة راجحة كان حسناً ـ وأما إذا زاد شره وعظم وليس فى مقابلته خير يفوته لم يشرع إلا أن يكون فى مقابلته مصلحة زائدة فإن أدى ذلك إلى شر أعظم منه لم يشرع مثل أن يكون الآمر لاصبر له فيؤذى فيجزع جزعاً شديداً يصير به مذنبا وينتقص به إيمانه ودينه ، فهذا لم يحصل به خير لا له ولا لأولئك ، بخلاف ما إذا صبر واتقى الله وجاهد ، ولم يتعد حدود الله ، بل استعمل التقوى والصبر ، فإن هذا تكون عاقبته حميدة ، وأولئك قد يتوبون فيتوب الله عليهم ببركته ، وقد يهلكهم ببغيهم ويكون ذلك مصلحة كما قال تعالى : ﴿ **فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد الله رب العالمين** ﴾.

وإذا كان مجرد إنكار المنكر حتى باللسان يجوز تركه إن أدى ذلك إلى

منكر آخر أو أصاب الإنسان بسببه ضرر كبير لا يستطيع تحمله ، فإن تغيير المنكر باليد عند عدم القدرة ، أو وقوع الضرر المؤكد له أو لغيره يصبح ممنوعاً ولذا يقول الإمام ابن تيمية (فإذا قوى أهل الفجور حتى لا يبقى لهم أصغاء إلى البر ، بل يؤذون الناهى لغلبة الشح والهوى والعجب، سقط التغيير باللسان فى هذه الحالة وبقى بالقلب)[٣٣].

وقد أخذ ذلك من قوله ﷺ : « **إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخويصة نفسك** » ، وهكذا يفسر هذا الحديث الشهير الذى رواه مسلم فى صحيحه وهو قوله ﷺ : « **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الأيمان** » .

ولذلك يذكر ابن تيمية دائماً على ضرورة ألا يعتدى الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر على أهل المعاصى بزيادة على المشروع فى بغضهم أو ذمهم أو نهيهم أو هجرهم ، أو عقوباتهم ، بل يقال لمن اعتدى عليهم : عليك نفسك لا يضرك من ضل إذا اهتديت ثم يضيف ابن تيمية : « فإن كثيراً من الآمرين الناهين ، قد يتعدى حدود الله إما بجهل أو بظلم وهذا باب يجب التثبت فيه ، وسواء فى ذلك الإنكار على الكفار والمنافقين والفاسقين والعاصين لأنه يرى ـ كما قلنا ضرورة أن يقوم بالأمر والنهى على الوجه المشروع من العلم والرفق والصبر وحسن القصد وسلوك السبيل الصحيح ، فإن ذلك داخل فى قوله سبحانه وتعالى : ﴿ **عليكم أنفسكم** ﴾ وفى وقوله : ﴿ **إذا اهتديتم** ﴾[٣٥].

لقد ثبت أن إنكار المنكرات عن طريق الإتلاف مثل تحريق المكان الذى يباع فيه الخمر أو أخذ جزء من مال مانع الزكاة ، أو أى عقوبات بدنية كالقتل والقطع وجلد السارق وقتل الكفار ، وأخذ أموالهم ، لا يكون إلا لولى الأمر ، ولم يثبت أبداً أن عوام الناس فى أى عصر من العصور قد فعلوا ذلك ، وما كان شيئ منه يحدث إلا بناء على قرار أو أمر الحاكم أو من يفوضه من القضاة والمحتسبين ، فالنبى ﷺ هو الذى أمر بهدم مسجد الضرار ، وهوالذى أمرعبدالله بن عمر بحرق الثوبين المعصفرين وكسر الأوعية التى فيها لحوم الحمر ، وذلك فى يوم خيبر ، وإن كان قد وافق من استأذنه لإراقة ما فيها وعدم تكسيرها للانتفاع بها بعد غسلها ، كذلك فإن عمربن الخطاب وعلى بن أبى طالب هما اللذان أمرا بتحريق المكان الذى يباع فيه الخمر يوم

أن كان كل واحد منهم يتولى الحكم ، كذلك فإن عثمان رضى الله عنه هو الذى أمر بحرق المصاحف المخالفة لمصحفه الذى اتفق عليه الصحابة ، وهكذا كان إتلاف المنكرات حقاً لولى الأمر وحده أو من يصرح له بذلك وجواز إتلاف المغشوشات فيما يباع ويشترى فى المطعومات أو الصناعات كما فعل بعض الخلفاء ، فإن كثيراً من الفقهاء يرون إن إتلاف ذلك ليس واجباً على الإطلاق ، وإنما يمكن أن يستفاد به لمصلحة المسلمين بدلاً من إتلافه لأن مصادرته أو التصدق به تحصل به العقوبة التى يراد توقيعها على من غش ، وفيها أيضاً زجر له عن أن يعود إلى ذلك مرة أخرى ويكون انتفاع الناس أو الفقراء بذلك أنفع من إتلافه[٣٦] .

ولا شك أن هناك من المنكرات التى يترتب على منع وقوعها عن طريق عامة الناس مشاكل كثيرة وعواقب وخيمة ، فلا نتصور أبداً ترك إقامة الحدود التى فيها إتلاف كقطع يد السارق وعقوبة المحارب لكل إنسان ، وإذا كان للمحتسب أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم ، فإن لهذا المحتسب حدوداً يجب ألا يتخطاها أو يتعداها ، وإذا كان المحتسب المفوض من السلطان والمعين فى وظيفة الاحتساب يعطى حق معاقبة المخالفين بالضرب أو الحبس ، ومحاسبة الأئمة والمؤذنين فيما فرطوا فيه من حقوق الإمامة أو الخروج على الأذان المشروع ، فإن القتل وقطع إليد وغير ذلك إنما هو خاص بولى الأمر فقط[٣٧] .

ولو نظرنا إلى مراتب الحسبة [٣٨]لوجدنا أن لها خمس مراتب أولى هذه المراتب التعريف ، والثانى الوعظ بالكلام اللطيف، والثالث السب والتعنيف وذلك من غير فحش كأن يقول لفاعل المنكر يا جاهل يا أحمق ، ألا تخاف الله أو شيئاً مثل ذلك ،والرابعة المنع بالقهر مثل كسر الملاهى وإراقة الخمر واسترداد ثوب مغصوب أو نحو ذلك، أما المرتبة والخامسة فهى التخويف والتهديد بالضرب ومباشرة الضرب لمن يفعل المنكر حتى يتوقف عما يفعله من منكرات ، وذلك كالذى تعود على اغتياب الناس أو قذفهم .

وإذا كنا قد أثبتنا أن كل الناس يجوز لهم إنكار المنكر باليد وأن الفقهاء قد شرطوا أن يكون هذا الإنكار لمن يملك ذلك ، كالرجل فى بيته ـ أو الوزير فى وزارته كل من يرعى رعية هو مسئول عنها ، ولا يصح أن يفهم أحد أنه إن ثبت أن لآحاد الرعية أى غير المأذونين من الإمام أو الوالى أن يحتسبوا على ما يرونه

من منكر ومنع هذا المنكر حال وقوعه أن لهم أن يفعلوا ذلك فى كل الأحوال ودون أية شروط ، وإن لهم إيقاع العقوبة بالمخالفين فإن ذلك مشروط بشرط عدم وقوع منكر آخر ، أو قيام فتنة أو غير ذلك مما يؤدى إلى منكر أكبر .

وذلك أن جمهور العلماء لا يشترط ضرورة إذن الإمام أو الوالى لكل من ينكر منكراً أياً كان هذا المنكر ، وإنما يشترطون ذلك فقط لمن تتوفر فيهم شروط معينة ويمنحونهم سلطة منع المنكر بالقوة باعتبارهم ممثلين لولى الأمر .

ولذلك فإن المرتبة الأولى من الحسبة وكذا الثانية وهما التعريف والوعظ لا يحتاجان إلى إذن الإمام ولا موافقته ، لأن الفاعل للمنكر لا يدرى أن مايفعله منكر فوجب تعريفه بلطف ، ومن غير استثارة أو عنف ، حتى يقبل منه ويستمع إليه ـ كذلك فإن النصح أيضاً يقبله كل إنسان ما دام صاحبه يؤديه بأدب فيلتزم فيه قواعد هذا النصح الذى يجب ألا يؤدى إلى إحراج المنصوح أو إشعاره بالجهل وعدم الفهم .

ولذلك يقول الإمام الشافعى : من وعظ أخاه سراً فقد زانه ، ومن وعظه علانية فقد فضحه وشانه .

وما دام منكر المنكر يعرف فاعله بلطف وينصحه ويذكره بالله ، فيخوفه من عذابه وأليم عقابه ويرغبه فى ثوابه ، فلا بأس فى ذلك ولا حرج عليه ، بل هو مطالب بذلك باعتبار أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو واجب على كل مسلم ومسلمة ، أما مراتب الحسبة الثلاث الباقية فقد توقف العلماء عندها ، وكانت لهم شروط يجب أن تتوفر فيمن يستعملها .

فبعضهم يرى أن السب والتعنيف يمكن أن يقوم به آحاد الناس على أساس أنه كلام صدق والصدق مطلوب من المسلم ، كما أن أفضل الدرجات كلمة حق عند إمام جائر كما ورد فى الحديث[٣٩] .

ويقول من يرى ذلك : إذا جاز الحكم على الإمام على مراغمته فكيف يحتاج إلى إذنه .

وأما المرتبتان الرابعة والخامسة وهما المنع بالقوة بطريق المباشرة ككسر الملاهى وإراقة الخمر كالتخويف والتهديد بالضرب أو مباشرة الضرب ، فإن جمهور العلماء على منع فعله لآحاد الناس ، ويكون هذا من حق ولى الأمر وحده ، لأنه قد يؤدى إلى جمع أعوان من الجانبين ، ويجر ذلك إلى قتال ، ولو حاولنا أن نعرف أسباب منع جمهور العلماء لاستعمال

المراتب الثلاث الأخيرة التى هى السب والمنع بالقوة والتهديد بالضرب أو مباشرته لعرفنا أنه لو سمح لكل الناس باستعمال هذه المراتب لأدى إلى فتنة عظيمة وفساد كبير فمن يتخيل أن الولد يستطيع أن يفعل شيئًا من ذلك مع والده ؟ أو أن عبداً يفعله مع مولاه أو زوجة مع زوجها أو تلميذاً مع أستاذه ، أو تفعله الرعية مع الوالى ؟ فإن جاز أن نقول إنه بإمكان هؤلاء أن يستعملوا المرتبتين الأولين ، وهما التعريف بالحسنى والوعظ بالكلام اللطيف ، فكيف نتخيل أن يسب الولد والده أو يزجره أو يعنفه أو الزوجة زوجها أو التلميذ أستاذه أو يجرؤ واحد أيًا كان أن يفعل ذلك مع الوالى ؟ ناهيك عن منعه بالقوة أو مباشرة الضرب له ، أو حتى كسر الملاهى وإراقة خمر يشربه ، وإذا قيل إن نصوص الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وردت فى الكتاب والسنة من غير تخصيص ، نقول إن هناك أدلة أخرى من الكتاب والسنة يمكن أن تكون دليلاً على تخصيص ذلك وعدم الأخذ بعموم تلك النصوص .

ومن ذلك أن الله تعالى أمر الأبناء بالبر بالآباء وعدم تعنيفهم أو التعرض لهم بأى أذى حتى ولو بالتأفيف فقال سبحانه : ﴿ **ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريمًا** ﴾ فكيف يتفق هذا مع الاحتساب عليهما بالسب أو التعنيف أو التهديد أومباشرة الضرب ؟ هذا بالإضافة إلى ما ورد فى السنة من عدم السماح للولد بجلد أبيه فى الزنا ولا مباشرة قتل أبيه الكافر : مع الاحترام الواجب .

كذلك هل يتفق استعمال هذه المراتب الثلاث للزوجة على زوجها أو نحوها وقد ورد فى الحديث الصحيح أنه لو جاز السجود لمخلوق لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ؟ وإذا كان قد ورد فى الأخبار التى ثبت بعضها بالإجماع أنه لا يجوز للولد أن يؤذى أباه بعقوبة هى حق قضى به القاضى على جناية سابقة ، فلا يجوز له من باب أولى إيذاؤه بعقوبة عن جناية مستقبلة متوقعة[٤٠] .

كذلك فإذا كان استعمال المراتب الثلاث للاحتساب مع الوالد أو مع الزوج لا يصح حتى لا تسقط الهيبة ـ فكيف يجوز ذلك للرعية مع السلطان ؟ .

وقد ثبت النهى عن الإنكار على السلطان جهرة ؛ لأنه يؤدى إلى خرق هيبته ، فقد روى الحاكم فى المستدرك من حديث عياض بن غنم الأشعرى : (من كانت عنده نصيحة لذى سلطان ، فلا يكلمه بها علانية ، وليأخذه بيده ،

فليخلُ به ، فإن قبلها قبلها ، وإلا كان أدّى الذى عليه والذى له) وهو حديث صحيح الإسناد .

وقد روى الترمذى رواية أخرى من حديث أبى بكرة : (من أهان سلطان الله فى الأرض أهانه الله فى الأرض) وهو حديث صححه الترمذى وحسنه[41] .

ولا يتصور أبداً سكوت حاكم على كسر آنية خمر فى بيته ، أو الهجوم على خزانته وأخذ الأموال التى اغتصبها ، وردها إلى أصحابها عن طريق القوة ، أو تمزيق ثيابه الحرير على أساس أن هذه منكرات يجب إزالتها باليد ، فلا شك أن مثل هذه الأعمال تؤدى إلى خرق هيبته ، وإسقاط حشمته ، وذلك ولا شك محظور ، وقد رأينا كيف ورد النهى عن ذلك كما ورد النهى عن السكوت على المنكر .

وقد قلنا قبل ذلك يجب التوقف عن إزالة المنكر التى تؤدى إلى منكر أكبر ، وقد روى أن الحسن سئل عن الولد : كيف يحتسب على والده ؟ فقال : يعظه ما لم يغضب ، فإن غضب سكت عنه[42] .

ولا شك أن الحاكم لن يكتفى بمجرد الغضب حين يمنع بالقوة عن ارتكاب المنكر ، بل قد يؤدى ذلك إلى قتل من يأمره بذلك ، بل قد يصل الأمر إلى أذى غيره بسبب تجرئه عليه أمام الآخرين ، ومحاولة إسقاط هيبته أمام رعيته .

وهذا لا يتعارض أبداً مع قوله ﷺ : « **أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر** » فنص الحديث هنا يوضح أن الاحتساب على الحاكم هو مجرد قول أو كلمة ، وليس منع منكر بالقوة أو بأسلوب خشن فيه سب أو شتم أو إهانة ، وقد ذكرنا قبل ذلك ما قاله الإمام الشافعى : (ومن وعظ أخاه سراً فقد زانه ، ومن وعظه علانية فقد فضحه وشانه) هذا مع الأخ فكيف بالحاكم ؟ .

ومعنى هذا أن المطلوب من المسلم بالنسبة للحاكم هو مجرد النصح والوعظ ، وبشروطه التى عرفناها من كلام الشافعى السابق ومن الحديث الذى رواه الحاكم فى مستدركه وذكرناه قبل قليل . ولعل هذا ما ترشح له لفظة « عند » وهى ظرف مكان ، أى أن كلمة الحق المطلوبة تقال عند السلطان بينه وبينه ، حتى يبقى على هيبة السلطان ومكانته أمام الآخرين .

ويقول الإمام الغزالى فى كتابه : « إحياء عليوم الدين » [43] : (واعلم أنه لا يقف سقوط الوجوب على العجز

الحسى بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروهاً يناله فذلك فى معنى العجز ، وكذلك إن لم يخف مكروهاً ولكن علم أن إنكاره لا ينفع فليلتفت إلى معنيين : عدم إفادة الإنكار امتناعاً ، والآخر خوف مكروه ، ويحصل من اعتبار المعنيين أربعة أحوال) .

ثم يفصل الإمام الغزالى هذه الأحوال الأربعة ، ويذكر الحالة الأولى هى اجتماع أمرين أولهما : علم الإنسان بأن كلامه فى إنكار المنكر لن ينفع ولن يأتى بثمرة ، وثانيهما : أنه إن تكلم ضرب ، ويقول إنه فى هذه الحالة يجب أن يتوقف عن إنكار المنكر ؛ لأنه لا تجب عليه الحسبة فى مثل هذه الأحوال بل ربما تحرم فى بعض المواضع . ويرى الإمام الغزالى أنه يلزمه فقط : ألا يحضر مواضع المنكرات ، ويعتزل(١) فى بيته حتى لا يشاهدها. ولا يخرج إلا للضرورة ، على أن لا ينتظر فى بلده لا يهاجر منها إلا إذا كان يستدرج إلى الفساد ، أو يساعد الحكام فى الظلم والمنكرات ، حينذاك تلزمه الهجرة إن قدر عليها .

أما الحالة الثانية : فهى تأكد المسلم من زوال المنكر بقوله وفعله ، وعدم اصابته بمكروه ، وفى هذه الحالة يجب عليه الإنكار ، ويأثم إن سكت .

أما الحالة الثالثة : فهى تأكده من أن إنكاره لن يفيد لكنه لن يصاب بأذى ، وفى هذه الحالة يرى الإمام الغزالى أن الحسبة لا تجب عليه لعدم فائدتها ، وإنما تستحب فقط لإظهار شعائر الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين .

وإن كنت أرى أنه فى هذه الحالة يجب عليه أن ينكر ما دام لا يخاف المكروه ، باعتبار أن الدعوة واجبة على كل قادر عليها ، وأنه مطالب بذلك دون انتظار النتيجة التى يؤدى إليها قوله ، وعلى أساس أننا قد أثبتنا قبل ذلك وجوب الدعوة على كل قادر عليها على قدر طاقته واستطاعته ، وبالشروط التى قررها العلماء .

أما الحالة الرابعة : فهى عكس الحالة الثالثة ، وهوأن يعلم أن إنكاره يؤدى إلى إصابته بمكروه ، إلا أن المنكر يزال بفعله، ذلك كأن يريق الخمر ، أو يرمى زجاجة الفاسق بحجر فيكسرها ويعلم أن من فعل معه ذلك سيرجع إليه ليضربه أو يؤذيه .

والإمام الغزالى يرى أن الاحتساب فى مثل هذه الحالة ليس بواجب وليس بحرام ، وإنما هو مستحب فقط ، ما دام يؤدى إلى منع هذا المنكر .

الإمام الغزالى يرى أن فعل ذلك

مستحب لأنه يرى أن منع المنكر أهم بكثير من إصابة المسلم بأذى فى نفسه ، على أساس أنه غالبا ما يصيب الدعاة الأذى ، ولعل ذلك يتضح من قول الله تعالى على لسان لقمان كما يحكى القرآن : ﴿ **يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك** ﴾[٤٥] بالإضافة إلى أن امتناع المسلم عن إنكار المنكر لمجرد الخوف من الأذى قد يؤدى إلى إحجام الناس جميعاً عن إنكار المنكرات . وهو حين يضحى بنفسه لا شك أنه يخدم أمة بأسرها قد يؤدى ترك المنكر فيها إلى انتشاره وإضلال كثير من الناس . وإذا جاز للإنسان أن يقاتل الكفار حتى يقتل جاز له أيضاً أن يضحى بنفسه فى الحسبة ، ولا يمكن اعتبار ذلك إلقاء بنفسه إلى التهلكة التى نهى الله عنها فى قوله : ﴿ **ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾[٤٦]، فقد يؤدى إنكار المسلم للمنكر ، وجرأته فى ذلك إلى كسر قلوب أصحاب هذه المنكرات ، والحد من شوكتهم تماماً ، كما يقاتل المسلم إلى أن يقتل وهو يعلم أنه بذلك يكسر قلوب الكفار بمشاهدتهم جرأته ، واعتقادهم فى سائر المسلمين قلة المبالاة بالموت ، وحبهم الشهادة فى سبيل الله[٤٧].

وما دام المسلم قد تأكد أن لحسبته تأثيراً فى رفع المنكر ، أو فى كسر جاه الفاسق ، أو فى تقوية قلوب أهل الدين ، فلا بأس أن يضحى بنفسه إن أراد مصلحة الإسلام والمسلمين ، ما لم يتأكد أن ذلك سيؤدى إلى الإضرار بأحد غيره من أهله أو إخوانه أو أقاربه أو أى إنسان آخر يتأكد لديه وقوع الضرر عليه بسبب ما يرتكبه هو من إنكار للمنكر .

والإمام الغزالى يؤكد أنه إن كان الفاسق متغلباً ، وعنده سيف (أى سلاح)[٤٨]وبيده قدح ، وعلم أنه لو أنكر عليه الشرب ضرب رقبته ، يقول الغزالى : (فهذا مما لا أرى للحسبة فيه وجها ، وهو عين الهلاك فإن المطلوب أن يؤثر فى الدين أثراً ، ويفديه بنفسه ، فأما تعريض النفس للهلاك من غير أثر ، فلا وجه له ، بل ينبغى أن يكون حراماً) [٤٩].

ويؤكد الغزالى أن استحباب الإنكار إذا قدر فقط على إبطال المنكر ، أو ظهر لفعله فائدة ، ويعود فيكرر ويقول : (وذلك بشرط أن يقتصر المكروه عليه ، فإن علم أنه يضرب معه غيره من أصحابه أو أقاربه أو رفقائه ، فلا تجوز له الحسبة بل تحرم)[٥٠].

ويمكن أن يستدل من هذا على أن أولئكم الذين ينكرون المنكرات ، فيزيلونها

بأيديهم ، كحرق الملاهى أو محلات الفيديو أو منع إقامة الحفلات الموسيقية والغنائية أو غير ذلك مما سمعنا أو قرأنا عنه فى هذه الأيام ليس لمن يفعله الحق فى ذلك ، لأنه قد تأكد لهم ولغيرهم أن هذا لا يؤدى إلى منع المنكر أو إزالته ، وإنما يؤدى إلى العكس تماماً ، حيث يقع الضرر على عائلات وأسر ، وجماعات وفرق ، يصابون بأذى شديد ، وتؤدى أفعالهم هذه إلى حرمانهم حتى من مجرد النصح والتذكير ، لأن الدولة ترى أن الاعتداء الذى يقع على هذه الأماكن إنما هو اعتداء على هيبتها وكرامتها ، وأنه إن ترك يؤدى إلى زوال هذه الهيبة ، وهيمنتها على النظام ، ولذلك يكون العقاب شديداً ، بل قد يصل الأمر إلى حد تلفيق التهم لكثيرين من الأبرياء ، وتضاف تهم أخرى لمن يرتكبون مثل هذه الأعمال ، التى تبين أنها لم تؤدى إلا إلى أضعاف قوة المجتمع المسلم ، واستغلال السلطة وأعداء النظام الإسلامى لهذه الأعمال لإثبات عدم إمكانية تطبيق النظام الإسلامى الذى لا يتعامل إلا بالعنف والإرهاب .

وإذا كنا قد قلنا بإنه لا يصح لمنكر المنكر أن ينكر على الحاكم ما يفعله من منكرات بمجرد القول فكيف ، لمن يريد إهانة الحاكم وإسقاط هيبته ؟؟ ولذلك ، فإن الذين يتصورون أنه باغتيالهم لبعض حراس البنوك أنهم بذلك يزيلون المنكر ، فإنهم ولا شك مخطئون ، فهذه البنوك ليست ملكاً لأفراد ، ولا علاقة لحراسها بما تفعله هذه البنوك ، وإنما الاعتداء عليها أو على غيرها من أماكن المنكرات يمثل اعتداء على النظام الذى يحمى هذه المنكرات ، والذى يحتاج إلى وسائل أخرى وأساليب مختلفة لإزالة هذه المنكرات ، ليس منها ولا شك هذا الأسلوب الذى ثبت أنه يضر ولا يفيد ويتسع ضرره على الأمة ككل ، وعلى الصحوة الإسلامية وأصحابها وهم كثيرون بصفة عامة .

ولا يعنى السكوت عن المنكر عند التأكد من توقع الأذى الاعتراف بهذا المنكر أو إقراره ، وإنما هو مجرد سكوت مؤقت ، وهو ما يعرف (بالمداراة) . وعليه أن ينكر المنكر بقلبه ، وعليه أن يراقب الله فى تحديد موقفه ، ويستفتى قلبه ، ليزن أحد المحظورين بالآخر ، هل المصلحة فى الإنكار أم فى عدم الإنكار ؟ ويرجع ما يراه بنظر الدين لا بموجب الهوى والطبع ، فإن رجح السكوت بموجب الدين سمى سكوته « مداراة » وإن رجحه بموجب الهوى سمى سكوته

« مداهنة » وهذا أمر باطن لا يطلع عليه إلا بنظر دقيق . ولذا فحق على كل متدين أن يراقب قلبه ويعلم أن الله مطلع على باعثه وصارفه هل هو الدين أم الهوى ؟ .

وأعود مرة أخرى لأكرر بأن على المسلم أن يمتنع على الفور عن عمل ما يؤدى إلى الإضرار بأولاده وأقاربه ، لأنه إن جاز له أن يسامح فى حقوق نفسه ، وقبول الأذى لشخصه فليس له أن يسامح فى حق غيره ، لأنه فى هذه الحالة يصبح دفع منكر يفضى إلى منكر آخر ، ولا يصح أن يؤذى غيره ، ولا أن يفعل شيئاً يؤدى إلى الإضرار بهم إلا برضاهم . وإيذاء المسلمين محظور ، كما أن السكوت على المنكر محظور ، وإن كان بعض العلماء[٥١] يرى أنه إن لم ينالهم أذى فى مال أو نفس وإنما ينالهم مجرد سب أو شتم ففى هذا نظر ، ويختلف الأمر فيه بدرجات المنكرات فى تفاحشها ، ودرجات الكلام المحظور فى نكايته فى القلب ، وقدحه فى العرض ، أى إن كان السب أو الشتم فيه فحش كبير ، وقدح فى عرض المسلم أو جرح لكبريائه وكرامته ، فعليه أيضاً أن يتوقف حتى لا يؤذى غيره .

نخلص من هذا إلى أنه وإن كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو دعوة المسلمين للمسلمين ، واجباً على كل مسلم ، فإنه لا مناص من ضرورة الالتزام بالأسلوب الذى حدده المولى سبحانه فى قوله : **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾** وبخاصة حين يختلط الصالحون بغيرهم والمسلمون بغيرهم؛ لأن استخدام القوة يؤدى إلى خطر كبير على الدعوة والدعاة معاً للأسباب التالية :

١ ـ ستتعرض فئات المجتمع جميعها دون تفرقة بينها لألوان البطش والإرهاب ، وسيذهب البرئ مع غيره ، والصالح مع الطالح ، وسيعامل كل أصحاب الاتجاه الإسلامى بنفس المعاملة التى تعامل بها الدولة من يقاومون المنكرات فيه بأسلوب القوة والعنف .

٢ ـ ستغيب الدعوة بالحكمة والموعظة والكلمة ، ولن يكون هناك وسيلة للتفاهم سوى القوة .

٣ ـ سيترك الدعاة أماكن التأثير فى المجتمع ، وسيبعدون أو يبتعدون ، ويحاربون بدعوى الخوف منهم ومن أفكارهم التى قد يتصورها كثير من الناس على غير حقيقتها متأثرين بما تذيعه وسائل الإعلام الحكومية عنهم ، واتهامهم بما ليس فيهم .

٤ ـ ستنفرد الأفكار المعادية بتربية

المجتمع وتوجيهه ، وتضطر الدولة إلى ترك أصحاب الفكر العلمانى ، وإن لم تقتنع به ، ليساعدها فى منع هذا التيار الدينى وستخشى بعض الأنظمة على نفسها من هيمنة أفكار ستؤدى بالتالى إلى تغيير النظام ، ولن تقبل دولة تعتمد على نظام معين ترك من يحاول إسقاط هذا النظام وإبعادهم عن السلطة والحكم .

٥ ـ سيواجه الإسلام بالدعاية المضادة ، وسيقال بأن رجاله لا يفهمون سوى لغة القوة والبطش .

٦ ـ ستخسر الدعوة من رجالها من يصعب تعويضه ، وسد العجز الناشئ عن فقده .

٧ ـ سيحول هذا الأمر دون لحاق كثير من الناس بركب الدعوة ؛ لأن الناس سيفهمون بسبب طيش وتصرفات بعض أبناء المسلمين أن الدعوة ليس لها هدف عميق صبور طموح يعمل ـ بإذن الله ـ على إيصال المجتمع إلى قبول الإسلام ، وسيتصور الناس ، بأنه لا توجد خطة واعية ناشطة للوقوف فى وجه الفتن التى ستبقى تلاحق أبناءه وجيرانه وأتباعه، وليس مطلوباً أن يعرف الناس أن المسلم لا يريد سوى الموت فى سبيل الله ، وإنما على المسلم أن يضع فى اعتباره وحسبانه مقارنة قوته بقوة أعدائه ، وإلا فإنه يحول العمل للإسلام إلى ضرب من الانتحار .

الفرق بين الجماعة والمجتمع :

هناك خلط كبير بين طبيعة الجماعة بالمفهوم السائد لها الآن فى مجال الدعوة وطبيعة المجتمع ، والذين يطالبون الجماعة بما يطالب به المجتمع إنما يفعلون ذلك لأنهم يفرقون بين الجماعة والمجتمع ، ويظنون بأن الجماعة مجتمع .

ولا شك أن الجماعة هى مجرد أفراد من الناس التقوا على فكر معين ، وولاء معين وخطة معينة ، ولهم تنظيم وقيادة . وهؤلاء الأفراد يتناثرون بين فئات المجتمع لا يشكلون أكثرية عددية ولا يملكون القوة الفاعلة فى أجهزة المجتمع ومؤسساته .

أما المجتمع فهو قطاع عريض من الناس يحكمهم نظام ويخضعون لسلطان ، وهذا القطاع له مؤسساته وأجهزته ، وهو يسيطر على هذه المؤسسات والأجهزة ، ويضع لها السياسات ، ويقوم هذا المجتمع على أرض لا ينازعه فيه أحد . وهذا القطاع العريض يعمل على صياغة الأفراد وفق قيمه وتطلعاته .

ونستطيع أن نتصور أن المسلمين فى مكة قبل الهجرة ، بحسب وضعهم فى المجتمع المكى يمثلون حالة الجماعة . أما

في المدينة المنورة بعد الهجرة وبعد أن تأسست الدولة ، وسيطرت هذه الدولة على أفراد المجتمع ، ووضعت لهم من المؤسسات والأجهزة والسياسات ما يمكنها من إدارة هذا المجتمع وتوجيهه يمثلون حالة المجتمع . ويمكن لنا تخيل الفرق الكبير بين جماعة المسلمين في مكة والمجتمع الإسلامى في المدينة بعد الهجرة . وإذا فهمنا الفرق جيداً نستطيع أن نتبين الفرق بين مواجهة مجتمع لمجتمع آخر ، وبين مواجهة جماعة لمجتمع فالجماعة لا يمكن أبداً ولا تستطيع أن تواجه المجتمع ، وذلك لأن المجتمع نسيج كامل ، وأجهزة فعالة ناشطة لا تتوقف عن العطاء والتنمية والتكاثر ، ففى المجتمع تبقى المؤسسات التعليمية تعمل ، وتبقى المؤسسات الاقتصادية تنتج ، وتظل الدوائر التربوية تربى ، ويحمى النظام عادة قوة منظمة قوية ، عندها من الإمكانات البشرية والمادية والمساعدات الدولية ما لا يمكن أن يوجد عند جماعة لا تملك شيئاً من ذلك ، حتى وإن ملكت سلاحاً ؛ لأنه سيكون سلاحاً محدوداً لا يمكن له أن يجابه سلاح أو قوة المجتمع الممثل فى الدولة التى تحكم وتملك وتتحكم . بالإضافة إلى أن الجماعة ـ أى جماعة ـ إن كانت وسيلتها هى استعمال العنف والتغيير عن طريق القوة فستكون مرصودة رصداً كاملا من السلطة الحاكمة التى ستعمل بشتى الطرق والوسائل ليس للعمل على مجرد إضعافها، وإنما للقضاء عليها ، واصطياد افرادها ، بسبب المواجهة ورصد القوة الحقيقية لها عن طريق هذه المواجهة .

كما أن الجماعة إذا دخلت محنة القتال ، فإن دوائرها التربوية والاقتصادية والعلمية وسائر وسائلها إن كانت عندها هذه الدوائر ستتوقف عن العمل ، وفى النهاية فإنها ستضمر وستنزوى ، وإلى جانب ذلك فإن المجتمع لا يهتز بخسارته فرداً من أفراده ، أما الجماعة فستتأثر كثيراً بفقد فرد من أفرادها ، وبخاصة إذا كان أميراً أو زعيماً .

ولم يثبت أبداً فى تاريخ أى دولة من الدول ، ولا فى أى دين من الأديان أن انتصرت جماعة على مجتمع عن طريق القتال أو العنف ، وإنما انتصرت الجماعات الإصلاحية حين استعملت وسائل التربية والتعليم ، والتغيير بالنصح والإرشاد ، أو بالمساعدة والإغراء المادى أو غير ذلك من الوسائل السلمية التى تؤدى ـ غالباً بل دائماً ـ إلى النتائج المرجوة ، وإن كانت على المدى البعيد .

لم يفكر النبى ﷺ لحظة واحدة فى محاربة المشركين فى مكة ، أو استعمال

أى أسلوب عنيف مع أهلها قبل الهجرة إلى المدينة ، يوم أن كان يشكل مع أصحابه مجرد جماعة فى مجتمع قوى متماسك يملك من المال والسلاح ما لا تملكه جماعة المسلمين . لم يفكر النبى فى اغتيال زعماء مكة وقادتها . بل لم يتعرض للأصنام والأوثان التى كان يراها صباح مساء منصوبة حول الكعبة التى كان يتوجه إليها فى صلاته ، ويطوف حولها والأصنام تحيط بها من كل جانب .

وعلى الرغم من مرور أكثر من عشر سنوات على دعوة النبى ، وإسلام عدد لا بأس به من أهل مكة ، وبيعة عدد آخر من الأنصار فى العقبة ، فإنه رفض أن يوافق الأنصار حين استأذنوه فى أن يميلوا على أهل منى بأسيافهم ، وذلك بعد أن علموا أن البيعة هى على حرب الأحمر والأسود من الناس[٥٢] ، وظنوا ذلك يجب فوراً ، حتى بينه لهم النبى ـ ﷺ ـ ومنعهم منه حتى يأتى أوانه .

لم ياذن النبى فى ذلك لأن الهدف من الدعوة ، لم يكن مجرد الانتقام من رءوس الشرك ، وإلا لأمر النبى أتباعه بقتلهم ، ولو كان الهدف من الدعوة أن يصل المؤمنون إلى مرتبة الشهادة بأى حال ، لقاموا بذلك فى بداية أمرهم عند البيعة وهم فى طور الجماعة . وهذا عمل لا ينسجم مع الأهداف والمصالح الكبيرة التى راعاها هذا الدين .

حتى فى المدينة المنورة ، وبعد أن أصبحت مجتمعاً استعاض الرسول ﷺ عن حرب التصفية الجسدية بحرب الدعوة والجدل والإحسان للخصوم ؛ لأن أهل المدينة لم يدخلوا فى الإسلام مرة واحدة بل بقيت طوائف النفاق تعيث فساداً وتتآمر على المسلمين ، ومع ذلك سكت النبى ﷺ على المنافقين مع أنهم أخطر على الإسلام والدولة الإسلامية من المشركين واليهود على حد سواء .

يقول ابن تيمية فى مجموع الفتاوى عن ضرورة ترك إزالة المنكر إن أدى إلى منكر[٥٣] .

(ومن هذا الباب : إقرار النبى ﷺ لعبد الله بن أبى ، وأمثاله من أئمة النفاق والفجور لما لهم من أعوان ، فإزالة منكره بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف أكثر من ذلك ، بغضب قومه وحميتهم ، وبنفور الناس إذا سمعوا أن محمداً يقتل أصحابه) .

ومما لا شك فيه أن الواقع الذى يعيشه المسلمون له تأثير كبير على فكرهم وممارساتهم ولا يصح أن يصل ضغط هذا الواقع إلى درجة يفقد المسلم معها قدرته على تصور الخط المنهجى ، فيندفع

المتحمسون إلى المواجهة والانتقام ولو على حساب الدعوة ، يقول الشهيد سيد قطب (في ظلال القرآن)(٥٤) (إن أشد الناس حماسة واندفاعاً وتهوراً ، قد يكونون هم أشد الناس جزعاً وانهياراً وهزيمة ، عندما يجد الجد ، وتقع الواقعة . بل إن هذه تكون القاعدة ، وذلك لأن الاندفاع والتهور والحماسة الفائقة غالباً ما تكون منبعثة عن عدم التقدير لحقيقة التكاليف، لا عن شجاعة واحتمال وإصرار ، كما أنها قد تكون منبعثة عن قلة الاحتمال ـ قلة احتمال الضيق والأذى والهزيمة ـ فتدفعهم قلة الاحتمال إلى طلب الحركة والدفع والإنتصار بأي شكل ، دون تقدير لتكاليف الحركة والدفع والانتصار ، حتى إذا ووجهوا بهذه التكاليف كانت أثقل مما قدروا ، وأشق مما تصوروا ، فكانوا أول الصف جزعاً ونكولاً وانهياراً ، على حين يثبت أولئك الذين كانوا يمسكون أنفسهم ويحتملون الضيق والأذى بعض الوقت ويعدون للأمر عدته) انتهى.

وعليه ، فإن الحل الصحيح هو أن يعرف دعاة الحق أن ضغط الواقع ينبغي ألا يسوقهم إلى الحل الخطأ ، ومهما طال انتظار الحل الصحيح ، فإن هذا هوالصواب ، فطول الزمن لا يفقد الحق أحقيته ، وقصر الزمن لا يعطي الخطأ صفة الصواب .

وأخيراً ، فإن من يريدون إقامة شرع الله ، وتطبيق النظام الإسلامي الصحيح يجب أن يركزوا على تكوين القاعدة ، وإقامة المجتمع الإسلامي الذي يمكن أن يقف في وجه مجتمع يحارب الإسلام أو يمنع وصوله إلى الناس . والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، هي الوسيلة إلى تكوين مجتمع الإسلام وقاعدته .

الهوامش

١ – آل عمران : ١٠٤ .

٢ ـ التوبة ١٢٢ .

٣ ـ انظر مادة دعا .

٤ ـ ص ١٢ .

٥ ـ هو أحد العلماء السوريين الذين يعملون فى حقل الدعوة ويعمل حالياً بجامعة الإمام محمد بن سعود بكلية الدعوة بالمدينة المنورة .

٦ ـ المدخل إلى علم الدعوة ص ٦٧ .

٧ ـ المرجع السابق ص ٦٨ .

٨ ـ الدكتور أحمد غلوش فى كتابه الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها ص ١٠ .

٩ ـ بمعنى أنه لو أداها البعض سقطت عن الآخرين .

١٠ ـ سورة الحج الاية ٤١ .

١١ ـ سورة آل عمران الآية ١٠٤ .

١٢ ـ سورة النحل الآية ١٢٥ .

١٣ ـ سورة الشورى الآية ١٥ .

١٤ ـ القصص الآية ٨٧ .

١٥ ـ صحيح البخارى جـ ١ ص ٣٧ كتاب العلم باب ليبلغ الشاهد الغائب .

١٦ ـ نيل الأوطار جـ ٧ ص ٢٣٩ .

١٧ ـ رواه البزار من حديث عمر بن الخطاب والطبرانى فى الأوسط من حديث أبى هريرة وللترمذى من حديث حذيفة نحوه .

١٨ ـ آل عمران ١٠٤ .

١٩ ـ التوبة ١٢٢ .

٢٠ ـ أحمد غلوش الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها ص ٢٣٧ .

٢١ ـ المرجع السابق ص ٢٣٧ .

٢٢ ـ أى يتوهمون منها أن الإنسان ما دام قد فعل ما أمر به وترك ما نهى عنه فلا شئ عليه حتى وإن رأى غيرها يخالف ذلك ولا حرج عليه إن لم ينهه ـ وليس كذلك . راجع أحكام القرآن للجصاص جـ ٢ ص ٣١ .

٢٣ ـ سورة الزمر ٧ .
٢٤ ـ الحسبة ص ٢٧٥ .
٢٥ ـ أحكام القرآن للجصاص جـ ٢ ص ٣١ .
٢٦ ـ المائدة : ٧٨ ، ٧٩ .
٢٧ ـ تأطرنه : بكسر الطاء وضم الراء أى تردنه .
٢٨ ـ تقصرنه بضم الصاد والراء أى تمنعنه من مجاوزته .
٢٩ ـ الكهف ٢٩ .
٣٠ ـ هود ٣٦ .
٣١ ـ راجع مجموع الفتاوى مجلد ٢٨ ص ١٣٦ إلى ١٣٧ .
٣٢ ـ راجع مجموع الفتاوى مجلد ١٤ ص ٤٧٢ ومجلد ٢٨ ص ١٢٦ إلى ١٢٨ .
٣٣ ـ راجع مجموع الفتاوى مجلد ١٤ ص ٤٧٣ .
٣٤ ـ راجع مجموع الفتاوى مجلد ١٤ ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠ .
٣٥ ـ مجموع فتاوى ابن تيمية مجلد ١٤ص ٤٨١ ـ ٤٨٢ .
٣٦ ـ راجع مجموع فتاوى ابن تيمية المجلد ٢٨ ص ١١٠ ـ ١١٥ .
٣٧ ـ ابن تيمية ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩.
٣٨ ـ المعروف أن الحسبة هى أيضاً (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ، وإن كان الاحتساب لا يكون إلا حين يظهر المنكر ويترك المعروف . فالدعوة التى هى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أيضاً أعم من الحسبة حيث إن الأمر والنهى يكون فى كل الحالات سواء كان المعروف موجوداً أو غير موجود والمنكر قائماً أو لم يظهر فعله بعد ، ولذلك عرف العلماء الحسبة بأنها : (قول بمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن المنكر إذا أظهر فعله) . راجع الحسبة لابن تيمية ، والأحكام السلطانية للماوردى وغيرهم من كتب الحسبة والدعوة .
٣٩ ـ حديث (أفضل للجهاد كلمة حق عند إمام جائر) رواه أبو داود والترمذى وحسنه وابن ماجه من حديث أبى سعيد الخدرى .
٤٠ ـ راجع إحياء علوم الدين ص ١٢٠٨ أو ص ٢٠ من كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ جـ ٧ .
٤١ ـ إحياء علوم الدين جـ ٧ ص ٢٥ .
٤٢ ـ إحياء علوم الدين جـ ٧ ص ٢٦ .
٤٣ ـ المرجع السابق .

٤٤ ـ لا يقصد من اعتزاله التوقف عن العمل ، وإنما يقصد عدم مشاركة أصحاب المنكرات ما لم يتسبب ذلك فى الإضرار به إن كان كسبه متوقفاً على الاتصال بهم والعمل تحت أمرتهم .

٤٥ ـ لقمان ١٧ .

٤٦ ـ سورة البقرة ١٩٥ .

٤٧ ـ ويختلف هذا بإختلاف الأشخاص فلا شك أن تضحية عالم كبير بنفسه فى سبيل منع المنكر أو عدم انتشاره قد يصل إلى حد الوجوب وبخاصة إذا تأكد أن عدم إنكاره قد يحل حراماً أو يحرم حلالاً فلا يصح مثلاً أن يسكت المفتى أو من كانت له مكانة خاصة عند الناس أن يوافق على إباحة الفطر فى رمضان مثلاً أو يحرم الزواج بأكثر من واحدة كما حدث فى بعض البلاد الإسلامية .

٤٨ ـ يقاس على ذلك أصحاب السلطة وما يملكونها من قوة يقفون بها فى وجه من يحاول إزالة المنكرات التى يفعلونها أو يقرونها .

٤٩ ـ إحياء علوم الدين جـ ٧ ص ٢٧ .

٥٠ ـ المرجع السابق .

٥١ ـ راجع إحياء علوم الدين جـ ٧ ص ٣٢ .

٥٢ ـ راجع قصة البيعة فى إمتاع الأسماع ص ٣٦ ، وسيرة ابن هشام وغيرها من كتب السنة والسيرة .

٥٣ ـ جـ ٢٨ ـ ص ١٣١ .

٥٤ ـ جـ ٢ ص ٧١٢ .

الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود



د/ منى أبو زيد

مقـــدمة :

يمثل الدكتور زكى نجيب محمود أهميـة خاصـة فى حيـاتنا العـقليـة والفلسفيـة ، فهو مفكر موسوعى من طراز نادر ، ومثقف كامل إذا جاز لنا هـذا التعبير ، اتصل بالثقافة الإنسانية فى أعمق مصادرها منذ البواكير الأولى من حيـاته ، وكـان قـادراً منذ هذه المرحلة المبكرة على الفصل بين الموروث والوافد فى الشخصية العربية ، بالإضافة إلى إدراك عميق لما أطلق عليه فيما بعد الأصالة والمعاصرة .

ويعد فكر الدكتور زكى مادة خصبة يمكن دراستها من محاور متعددة ، ولعل محور الدين يمثل لنا دراسة ذات جاذبية خاصة لعدة أسباب منها :

١ ـ أن هذا الجانب فى فكر الدكتور زكى لم يحظ بالدراسـة وإلقـاء الضـوء عليه ، رغم العديد من الدراسات الجامعية والعامة التى كتبت عنه .

٢ ـ أن مفكرا عقلانيا مثل الدكتور زكى نجيب محمود لابد أن يعطى لفكرة الدين مفاهيم جديرة بالدراسة والتحليل ، وخـاصـة أن فكره فى هذا المجال تميز بالتطور والخضوع لمراحل فكرية متنوعة ومتتابعة .

٣ ـ أننا وجدنا فى كتابات الدكتور زكى ردودا وحلولا لقضايا ترتبط بالدين والعلم معا ، وحلولا لقضايا دينية نعيشها فى حياتنا الحالية ، على الرغم من أن هذه الكتابات قد كتبت منذ سنوات ، مما يدل على أن المفكر الحقيقى هو الذى يستشعر الخطر قبل وقوعه ، وهو الذى يلاحظ المقدمات فيتنبأ بالنتائج التى ستحدث بعد سنوات . وهذا بالفعل ما ظهر فى كتاباته ، وخاصة ما تعلق منها بالجانب الدينى .

٤ ـ أن التبلور الحقيقى لفكرة الدين عنده وإدراجه ضمن مشروعه الحضارى لم يظهر بشكل واضح إلا من خلال كتابته الأخيرة ، مما يؤكد أن عرضنا له هو عرض لآخر مراحله الفكرية ، فلا يخفى على أحد أن عملاقا مفكراً مثل زكى نجيب محمود لم يكن جامدا على فكرة واحدة ، وإنما تطورت أفكاره من خلال حياته ، ومن خلال تطبيقاته المتعددة .

وقد تطور دور الدين ودور الإيمان الدينى فى فكر د / زكى نجيب محمود عبر مراحل ثلاث يصفها لنا بقوله : «إنها رحلة حياته عبر الزمان وهى رحلة بدأت بمراهق يؤمن إيمان السذج ، وانتقلت إلى شاب عرف قدر العلم ومنهاجه ، ثم انتهت بشيخ ينعم بشيئ من علم يضيئه إيمان»[1] .

وهذا فعلا ما نلاحظه من خلال عناوين مؤلفاته ، ومن خلال مراحله الفكرية إذا ما تجاوزنا المرحلة التقليدية فى حياته التى أصدر فيها أكثر ترجماته ، أما البداية الحقيقية فى فكره ، فهى المرحلة العلمية ، التى ظهر فيها أخذه بالعلم ومنهاجه ، وتمثلت فى مؤلفات مثل « المنطق الوضعى » و « خرافة الميتافيزيقا » و « نظرية المعرفة »و « حياة الفكر فى العالم الجديد » و « نحو فلسفة علمية » وغيرها .

أما المرحلة التالية والتى ظهر فيها الوجدان إلى جانب العلم فكانت ابتداء من مجموعة مؤلفات أخرى أصدرها مثل « الشرق الفنان » و « تجديد الفكر العربى » و « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » .

ثم ظهرت المرحلة الأخيرة والتى اتخذ فيها الجانب الوجدانى ـ والتى يمثل الدين حيزاً كبيراً فيه ـ مكانة أكبر من ذى قبل ، وهى مرحلة الشيخوخة بالمعنى المادى لا العقلى ، وهى المرحلة التى جمعت بين العلم والدين ، وتمثلت فى مجموعة مؤلفاته الأخيرة مثل « أفكار ومواقف » و « قيم من التراث » و « فى

تحديث الثقافة العربية »و « رؤية إسلامية » و « بذور وجذور » و « عربى بين ثقافتين» وكان آخرها كتاب حياته الأخير « حصاد السنين » .

وفى هذه المرحلة أخذ الدكتور زكى نجيب يطبق منهجه الذى وضعه فى مؤلفات الشباب على موضوع التراث ، فأخذ فى تطبيق منهجه العلمى وأدوات التحليل اللغوى فى مجالات التراث ، وهنا ظهر الدين بصورة أوضح وبدراسة أكبر عن ذى قبل فى مؤلفاته .

٥ ـ أن الدكتور زكى قد قدم تعريفا متميزاً للإنسان ، يختلف عن غالبية التعريفات الفلسفية السابقة عليه ، يقوم هذا التعريف على فكرة الدين ، فإذا كان الفلاسفة والمفكرون اختلفوا فى تعريف الإنسان ، باختلافهم حول الصفة المميزة له ، سواء كانت هى النطق أو الوجدان أو الإرادة ، فإن د / زكى يرى أن ما يصلح أن يكون مميزاً للإنسان حقا فهو إدراك الربوبية فى الكون وما وراءه ، ومن هنا كان الإنسان وحده دون سائر مخلوقات الله هو الذى يعبد الله [٢] ، ولذا صح أن يقال : إن التدين هو أشد تمييزا للإنسان من أى جانب آخر [٣].

وهذا التعريف للإنسان يتشابه مع التعريف الذى قدمه من قبل هيجل عندما رأى أن الإنسان وحده هو الذى يمكن أن يكون له دين ، فالتدين عنصر أساسى فى تكوينه ، والحس الدينى إنما يكمن فى أعماق كل قلب بشرى ، بل هو يدخل فى صميم ماهية الإنسان [٤].

ولأهمية هذه الفكرة أولا فى المنظومة الفكرية للدكتور زكى نجيب ، ولأهميتها للإنسان عامة ، كان اختيارنا لهذا المنحى من مناحى تفكير عملاقنا الفكرى ، لعرضه ومعرفة أبعاده وعلاقته بأهم دعائم فكره ألا وهو العلم .

أولا : ما الدين ؟ .

يعرف د / زكى الدين بصفة عامة بأنه هو « الذى يقدم إلينا المبادئ الأساسية التى يسلك على هداها ، والتى من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة ، وموقفاً معيناً من الكون والحياة بصفة خاصة [٥] فكان لكل دين رؤية ، وإذا كانت الأديان متعددة ، فإن الديانات الثلاث السماوية ـ الإسلام والمسيحية واليهودية ـ تكون أسرة واحدة أبوها إبراهيم عليه السلام .

ويحاول د / زكى أن يقرب بين الأديان السماوية الثلاثة عن طريق البعد عن التفصيلات الدقيقة التى قد تختلف

من دين لآخر ، والتركيـز على الأصول الأساسية التي يقوم عليها كل دين منهم، ويرى أن هذه الأصــول تتــشـــابه ، لأن أساسها واحـد هو « انتماؤها جميعا إلى سيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ المؤمن بالله الواحد ، فجاءت الديانات الثلاث مؤمنة بالله الواحـد على اخـتـلاف بينهـا في التعبير[٦]وهذه الاخـتـلافـات بين الديانات الســمـــاوية جــاءت من الفـــروع التي ضخمتها أوهام التعصب .

هذا الإغراق في التفريعات ، وما أدت إليـه من تعـصب هو الذي أدى أيضـا إلى ظهور اختلافات بين الفرق الإسلامية ، فظهـرت فـرقة أهل السنة، وفرقـة الشيـعة وغيرها ، ثم انقسم المسلمين مرة أخرى إلى اتجاهات فقـهية عديدة منها : مالك والشافعي وأبو حنيفة وابن حنبل .

ويرجع د / زكي السبب في اختلاف المسلمين إلى طوائف إلى ظروف البـيـئـة والعقلية الإنسانية وليس إلى طبيعة الدين نفـســه ، فلو نظرنا إلى خـريطة العــالم الإسـلامي لوجـدنا الشيـعـة مـركـزة في جـانب ، وأهل السنة في جـانب آخـر ، وفي داخل فرقة أهل السنة نفسـهـا نجد كل مذهب يتركز في قطر بعينه مما يدل على أن هذا الاخـتــلاف يرجع « لعلوم البيئة المحلية في كل حالة ، مضافاً إليها مـؤثرات التـاريخ في كل قطر اخـتلفت ظروفه عن الظروف في سائر الأقطار » [٧].

فاختلاف البيئة الطبيعية والتاريخية والثقافية بين شعوب الإسلام قد أدى إلى أن صورة الإسلام عند كل شعب كانت مختلفة بعض الشئ عن الشعب الآخر ، ويضرب د / زكي بذلك مثالا يقارن فيه بين إسلام إيران ، وإسلام مصر ، فثقافة وديانة الشعب الإيراني السابقة اختلفت عن ثقافة وديانة المصريين السابقة ، فدخل الإسـلام عليـهم ، فـأعطى له كل منهـا مسحة من ثقافته ، فظهر الإسلام شيعياً في إيران ، وسنيـا في مـصـر وليس هذه مصادفات .. بل لابد لمن كانت ديانتهم قبل الإسلام ملتفة بالألغاز والإيحاء والرمز أن يكسوا العقيدة الجديدة بما يشبه هذا الذي ألفوه ، كمـا كان لابد لمن كـانت ديانتـهم قبل الإسلام متميـزة بالاعتدال وإقامة البنيان على قواعد واضحة أن ينظروا إلى الدين الجديد مثل هذه النظرة [٨] .

ومن هنا اخـتلفت صـورة الإســلام باختلاف الشعوب ، وإن كان يجمعهـا كلها روح واحدة ، فعلى الرغم من هذا التـقـسيم بين المسلمين ، إلا أنه يجـمع بينهم رابطة مشتركـة ، هي احـتـفـاظهم جميعاً بأساس روحي واحد مشترك، هو الذي يكون به المسلم مـسلمـــا ، وهو

الإيمان بالوحى القرآنى والنبوة الخاتمة ، وهذا الأساس يكفل للمسلمين جميعا وحدة تغرق فى ظلها كل الاختلافات .

١ ـ الدين وعلوم الدين :

يفرق د/ زكى بين الدين كنصوص وبين المتدين وهو الإنسان المؤمن بهذا الدين وبين العلوم التى تدور حول هذا الدين ، وتقوم عليه فهناك دين أولا ، ثم ياتى التدين ثانيا ، وقد تأتى علوم تدور حول هذا الدين ، فيما بعد ، فالدين محصور فى نصوصه المحدودة ، ثم يأتى بعده طرفان ، طرف منها يؤمن بذلك الدين ، وهم من يصفون (بالتدين) ، وأما الطرف الثانى فهو (علم الدين) أو (علومه) التى تقام على تلك النصوص فتستخرج منها المبادئ والأحكام[٩] .

ونرى حرص د / زكى فى التفرقة بين الدين وعلوم الدين ، ليؤكد أن (الدين) ثابت واحد لا يتغير ، لأنه نصوص منزلة من السماء ، أى أنها إلهية ، أما (علوم الدين) فهى كثيرة متعددة ، وهى رؤى إنسانية لهذا الدين ، وطالما هى علوم إنسانية فهى نسبية متغيرة ليس لها قدسية الدين نفسه ، وبالتالى يحتاج الإنسان دائما أن يطور من هذه العلوم بما يتناسب مع روح العصر الذى يعيشه

وهو يضع هذا العلم الدينى ضمن طائفة العلوم الرياضية ، التى تبنى نتائجها على مقدماتها المسلمة وكذلك رجل الدين يبنى نتائجه على مقدمات يأخذها من النصوص الدينية ، فهو علم يستخدم المنهج الرياضى ، وذلك لأن الباحث فيه يسير على خطوتين : الأولى فى علم الدين هى النص القرآنى الكريم ، والخطوة الثانية ، استخراج ما فيه من قوانين ، وعلم الدين لا هو (الدين) ولا هو (التدين) ، وإنما هو فاعلية عقلية تقام على الدين [١٠] ومن الممكن أن يوجد دين ومتدين يؤمن به ولا يعرف علوم الدين ، ويمكن لهذه العلوم ان تتعدد فيها الرؤى وأن يختلف أصحابها ، وهو فعلا ما نلاحظه فى (علم أصول الدين) فلكل طائفة فيه رؤيتها الخاصة له .

٢ ـ الدين ليس مجرد شعائر :

يشير د / زكى إلى أهمية أن ننظر إلى الدين الإسلامى على أنه ليس عقيدة وشعائر فقط بل هو عقيدة تثير مجموعة من القيم التى تثرى حياة الإنسان نحو حياة أفضل فى الدنيا والآخرة ، وهذا الربط بين الدين كعقيدة وقيمة ، وهو مايحاول أن يؤكده بقوله : إن الإسلام مجموعة من القيم التى لا أحسب عاقلا على وجه الأرض يرفض شيئاً منها من

حيث هي مثل عليا . وربما وجدت بين من يرفضون (الإسلام) كفكرة مجردة من يعيشون تلك المبادئ بالفعل.وتجد بين من يعتنقون هذا الإسلام نفسه كفكرة مجردة من لا يعيشون من قيمه شيئاً (١١).

فالدين ليس مجرد شعائر وعبادات وطقوس ، بل الدين معنى وراء كل هذا ، فهو عقيدة نعم ، ولكنه يحمل في داخله قيمة فالإيمان بالله يتضمن إيماناً بمبادئ هي مجموعة القيم أو مجموعة المعايير التي تضبط سلوكنا نحو أهدافنا (١٢). ولذا يعيب د/ زكي كل من يتحول الدين عنده إلى مجرد صور شكلية لمجموعة من الشعائر التي هي أوامر إلهية يقوم بها المؤمن في شكل عبادات ، فليس هذا فقط هو المطلوب في الدين ، ولكن المطلوب من الإنسان فهم معنى العبادة وتحويلها من عبادة شكلية إلى قيم عملية . أما هؤلاء الذين يفهمون من الدين أنه مجرد شعائر فإنهم يكونون قد قصروا فكرة العبادة على الأركان الخمسة ، التي هي الشهادة والصوم والصلاة والزكاة والحج ، وإذا اكتفى المسلمون بهذا فقد تحول الدين عندهم إلى حفظ وترتيل وتفسير فقط ، والواجب عليهم أن يتجاوزوا هذا إلى التنفيذ في صميم الميادين التي من أجلها تخلفت الامة الإسلامية ، فإذا قرأنا قوله تعالى في كتابه الكريم ﴿ قل سيروا في الأرض ﴾ [سورة النمل : الآية : ٦٩] فتكون العبادة الحقيقية لهذه الآية ليس ترتيلها فقط وإنما تطبيق هذه المعاني في دنيا العلم والعمل (١٣).

وبهذه الرؤية الحقيقية لمعنى الدين ، نعود به إلى الصورة الأولى التي كانت سببا في نهضة القدماء عندما صنعوا الحضارة الإسلامية ، وتكون هذه الصحوة هي إعادة للروح الدينية الصحيحة التي تحول الدين من مجرد كونه طقوساً آلية إلى كونه قيماً تدفع إلى العمل وتغير من السلوك الإنساني نحو الأفضل ، ونعود بالإسلام الصحيح إلى صورته النقية الصافية وكذلك بتحويل العقيدة إلى عمل ، أي تحويل الفكر من مجرد الفكر إلى الإرادة التي تخرج ذلك الفكر إلى مجرى السلوك (١٤).

ويضرب د/ زكي لنا مثلا يبين فيه كيف يتحول الفكر من كونه فكرا فقط إلى كونه فكرة باعثة إلى العمل بمثال لفكرة « الخوف من الله » فهذه الفكرة إذا وقفت عند مجرد أنها الفاظ تكررها الألسن فقط ، فلن تؤدي إلى تقدم ، فلو حولناها إلى دستور للعمل ، أوحولناها من مجرد لفظة إلى حالة شعورية، لهدت صاحبها وأفادته في ميادين نشاطه العقلي

والعملى .

وهناك مثال آخر وقيمة أخرى نستخرجها من الدين . كقول الرسول (ﷺ) [إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أنْ يتقنه] فلو تحولت هذه الفكرة التى نحفظ من مجرد كونها فكرة نقولها ونحفظها ، إلى عادة سلوكية نمارسها لصنعت الكثير فى مجال النهضة والتقدم ، فإحياء روح الدين ، وقيم الأسلاف ضرورة لا غنى عنها فى ترسيخ الشعور القومى ، وتثبيت الهوية الخاصة بنا » (١٥).

فالمعنى الحقيقى للعبادة هى أن تتحول من مجرد شعائر وعبادات موقوته بأوقات معينة ، إلى كونها أنماطا سلوكية ، وقيما أخلاقية تصاحب الإنسان فى كل وقت ، فتصير عبادة ملازمة للإنسان فى كل لحظات حياته ، وبذلك يحقق الوظيفة التى خلق ليؤديها ، كما جاء فى قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات آية : ٥٦] أما العبادة التى تنحصر فى صورة شعائر ترتبط بأوقات محددة ، فليست هى العبادة التامة ، لأن العبادة التامة هى عبادة الإنسان لله فى كل وقت ، وهى ذكر الله بدراسة مخلوقاته ، عن طريق معرفتها ، فسبيل معرفة الإنسان لربه .... معرفته لمخلوقات ربه (١٦).

وتتم معرفة الله عن طريق معرفة الكون بجميع ما فيه وبمختلف علومه الطبيعية وهكذا تتحول معرفة الله من كونها محصورة فى الذات الإلهية إلى دعوة جديدة للعلم ، ذلك لأن الوجود الحقيقى لله متحقق فى كل شئ وإذا كانت العبادة الحقة تفيد فى مجال العلم فهى أيضا تفيد فى مجال المجتمع وحياة البشر ، فيتحول الدين من كونه شعائر إلى كونه قيماً يتربى عليها الإنسان ، فالتربية الدينية نظام أخلاقى يرسم للمتدين طرائق السلوك الصحيح الذى يجعل منه إنسانا كما أراد الله جل وعلا للإنسان أن يكون (١٧). فلا تستنفذ جهودنا فى تعليم النشئ التفصيلات الفقهية مع البعد عن الأهداف الحقيقية ، لأن مثل هذا التعليم سيصيب المسلمين بالضعف ، وفى هذا يقول د/ زكى : « هل يحق لنا .. بعد أن أصبح محور اهتماماتنا الدينية تفصيلات شكلية عجيبة لاتمس روح الدين وجوهره ، ولا تحرك الضمير الدينى عند الإنسان من قريب ولا من بعيد ، أقول هل يحق لنا بعد ذلك أن نسأل : « ماذا أصاب شباب المسلمين ليصبحوا على ما أصبحوا عليه من هزال وضعف

وانحـراف » [١٨].

ويأخذ د/ زكى فى تطبيق فكرته هذه على فـريضـة من فـرائض الإسـلام وهى فريضة الصلاة ، ويبين كيف تتحول هذه الفـريضـة الدينية عند القـائمين بهـا من كـونها شـعيرة دينية إلى كـونها قـيمـة سلوكـيـة تجـعل الإنسـان بعـد إتمامـهـا أقـوى ، فـإن آليـات الصـلاة فى ذاتهـا حـركـات وكلمـات لا تؤدى إلى الهـدف من أدائهـا فى ذاتهـا ، وإنما الهـدف هو التـرفـع عن رجس الفـحـشـاء ، والمنكر والبـغى ، والذى يؤدى إلى هذا (فـهـم) المصلى لأسرار ما يقـوله ويعمله ، فنقـول له : إن قـولك (الله أكـبـر) بمثـابة من فتح بابًا ليـدخل منه إلى عـالم آخر غيـر العـالم الذى يحيط به ، إلى مـلاقـاة ربه ، فهى نقلة تنقله من عالم الفناء إلى عالم الخلود ، تنقله ليكون أمـام إلـه (أكـبـر من كل كـبير ، فإذا خرج الإنسان من صلاته ، وهو يشعر أن الله أكبر من أى سلطة أخـرى ، لم يخـرج لينافق سلطانه طلبًا لمعونة ، أو ردًا لعـدوانه ، ولا ينافـقـه أحـد لأنه تعلم من وقـوفـه فى الحـضـرة الإلهية إن المعين واحد هو الله، وأن الذى يرد عنه العـدوان واحـد وهو الله ، وهكذا فى بقية الفرائض الأخرى ، فيعرف مقيم الصلاة ما صلاته ويعرف صائم رمضان ما صـومـه وبعـدئذ يكاد يسـتـحـيل على من يعـرف أن يقـتـرف الأثم الذى هو الخطأ لأن من يعرف لا يخطئ [١٩].

وبهذا يتحول الإنسان المؤمن إلى عابد فى كل لحظة ، لأنه ممارس لقـيـمـة هذه الفرائض فى كل وقت ، فلا ترتبط شعائر دينه بوقت ، بل هو قبل الفريضـة وبعدها مقيم لعبادته ، أما من يقـصـر دينه على مجرد آداء فروض وقتية كان « بمثابة من وضع عـقـيـدته الدينية بين قـوسين ، أمـا فـيـمـا قـبل القـوس الأول ، وبعـد القـوس الثانى ، فهو مطلق السراح [٢٠].

فإذا لم تتحول هذه الشعائر الدينية إلى قـيم وسلوك ، كـان مـا يفـرق المؤمن من غيره فرقًا بسيطًا ، يقتصر على مجموعة حـركات دينية ، أو كلمات جوفاء لا تؤثر فى أصحابها ، وإذا لم تتجسد هذه الشعائر سلوكًا ومواقفا فى حياة الأفراد فقد الدين كل معناه ، إذ هو لم ينعكس فى أوضاع الحياة العملية ، وبغير هذا التمثيل الحيوى لعقائدنا يصبح الفرق خافتا باهتا بين أن تكون موحدًا ، أو لا تكون » فالعقـائد لم يعتنقـهـا أصـحابهـا فى الأصل ليـخزنوها تحفًا فى صناديق النفـائس ، بل اعتنقـوها لتكون هى المســارب التى تنسـكـب فى أطـرها عـمليـات الحـيـاة كـمـا هى واقعة [٢١] ، وهذا الربط بين الدين كـعبادة

وقيمة ، وهو ما يجعلنا نبحث فى علاقة الدين بالأخلاق .

ثانيا : الدين مصدر للأخلاق :

يربط د/ زكى بين الدين والأخلاق ، ويعد الدين مصدرا للقيم الخلقية الثابتة ، فيقول : « من الوجهة الإنسانية الخلقية ، لا مناص للفرد من الناس إلا أن يجعل لنفسه مبدأ ما ، يكون هو الميزان أو الفيصل الذى يقرر له ماذا يختار فى كل مرة تتنازعه فيها رغبات متعارضة ، والأغلب أن الدين هو مصدر تلك المبادئ التى تفصل بين الحلال والحرام [٢٢] .

وتعد الأخلاق طابعاً مميزا للثقافة العربية والحضارة الإسلامية لأن مايميز الحضارة الإسلاميةعن غيرها من حضارات أخرى سابقة ولاحقة أنها تقوم فى أساسها على قيم خلقية ، وأنها بنيت على ركيزة أساسية هى « المبادئ التى ينبغى أن تحكم طرق التعامل بين الناس ، وتلك هى مبادئ الأخلاق [٢٣] .

كما تختلف المبادئ الأخلاقية عند المسلمين عنها عند غيرهم من حضارات أو شعوب أخرى ، ذلك أن مبادئ الأخلاق عند المسلمين ثابتة ومطلقة ، لأنها مبادئ منزلة من عند الله فى صورة الوحى ، فهى ثابته بثباته ، مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان ، أو باختلاف المكان والبشر و « بينما أسس الحياة الحقيقية نراها نحن وكأنها هبطت علينا من السماء ، فقد يراها سوانا وكأنها نبتت لهم من جوف الأرض » [٢٤] وعلى هذا تتغير عند الآخرين تبعا لتغير علومهم ، وبحسب تحقيق مصالحهم ، فالأخلاق عندهم حصيلة خبرات بشرية طويلة جعلت لهم وجهة نظر ، تجعل الإنسان جزءا من الطبيعة لا يعلو عليها ، وأما مبادئ الاخلاق فى تراثنا فهى مبادئ فرضت فرضا على الطبيعة البشرية لتعلو بها وتتسامى ، ومعنى ذلك أنه إذا حدث اختلاف بين ما تمليه علينا الغرائز ، وما توجبه المبادئ الخلقية ، لم نتردد فى أن نجعل لهذه المبادئ أولية على تلك الغرائز [٢٥] .

هذه النظرية الخلقية هى التى تميز العربى ،وهى من أخص خصائصه ، وهى التى تحدد وجهة نظره وإيمانه فى أن الحضارة الصحيحة إنما تدار على محور الأخلاق ، وأن يقوم التعامل بين الإنسان وربه ، أو الإنسان وغيره على أنماط رسمتها السماء لأهل الأرض وحيا عن طريق أنبيائها ، فالقيم الأخلاقية فى غير العروبة قد يجعلونها أدوات لسعادة الإنسان ، أو وسائل لمنفعته ، وأما جوهر العروبة فهو اعتقادها بأن الخالق يشاء

فيأمر ، والمخلوق يطيع [٢٦] .

إلا أنه ليست كل ما ندين به الأن من قيم أخلاقية مصدرها هو الدين وحـده ، بل يضاف إليه بعض المبادئ التى جاءت من مصادر أخرى مثل العرف والتقاليد ، فالمبادئ الخلقية إذن نوعان : مجموعة نزلت وحيا لا يتم الإيمان بالعقيدة الدينية إلابالإيمان بها ، ومجموعة أخرى نشأت من واقع الحياة الإنسانية، فيصبح من حق الإنسان أن يغيرها إذا تغيرت صورة حياته العملية [٢٧] ،وهذه المبادئ المتغيرة هى جزء من تراث الاجداد سواء كانت من تقاليد أسرية أو طبيعية وبيئية .

فمصدر الأخلاق عند المسلم هى دينه وتراثه ، اللذان يحددان له المبادئ الخلقية ومعاييرها التى يلتزم بها ، فإذا بحثنا فى جانب الأخلاق ـ يؤكد د / زكى ـ أنه يجب ألا نلجأ إلى دراسته فى دراسة غربية قديمة أو معاصرة ، بل نتوجه بدراسته إلى اتجاه يعد هو المنبع الأساسى الذى نستمد منه قيمنا الإنسانية ، فإذا أردنا أن ننشئ للإنسان الحديث شخصية متكاملة ، النبع الأساسى لهذا الإنسان ، هو التراث العربى بما يحمله من قيم [٢٨] .

ثالثا : الإسلام آخر الديانات لاعتماده على العقل

يتساءل د . زكى فى بداية بحثه لهذه الفكرة عن السبب الذى جعل من الدين الإسلامى آخر الديانات ظهوراً ، هل ذلك لأن حياة الإنسان بعد ظهور الإسلام لن تتعرض لأى أمر مشكل لم يرد له حل فى آيات الكتاب الكريم ؟ أم أن حياة الإنسان لن تفرز مشكلات جديدة مع كل يوم جديد ؟ وكانت إجابته أن القرآن قد جاء بحلول لطائفة كبيرة من مسائل الحياة ، إلا أن هذه الحلول لن تكفى الإنسان عبر العصور ، لذا أمر الإسلام الإنسان بأن يركن إلى عقله بعد ذلك كلما جد له فى حياته جديد ، ومن هنا كان الإسلام آخر الرسالات [٢٩] .

وقد عرض د / زكى لهذه الفكرة وبحثها فى العديد من كتبه مثل (فى تحديث الثقافة العربية) و (مجتمع جديد أو الكارثه) و (بذور وجذور) و (رؤية إسلامية) وغيرها ، ويؤكد فيها كلها على أن الإسلام آخر الديانات لاعتماده على العقل قائلا : « أن عقيدة المسلم هى أن الإسلام دين لكل زمان ولكل مكان ... والأساس الذى يؤيد صدق عقيدة المسلم فى دينه هو استناد الإسلام إلى العقل ليكون أداة الإدراك » [٣٠] .

فالديانات قبل الإسلام تعددت ، لأن كل دين قبل الإسلام . كان يأتى ليحل للإنسان مجموعة المشكلات التى تراكمت فى حياته ، وعندما جاء الإسلام ، كان العقل الإنسانى قد نضج ، وبذلك قد أحال القرآن الانسان إلى عقله ، لكى يحل جميع ما سوف يلقاه فى حياته المستقبلية من مشكلات فى ضوء القيم الثابتة المستمدة من الوحى ، فلم يعد هناك احتياج إلى دين آخر ، لأن الخليفة هنا والإمام فى حل مشكلات كل إنسان هو عقله ، ولذا عندما يقارن د / زكى بين أهمية وجود إمام يرشد الإنسان لحلول دينه ، وبين وجود عقل يرشد الإنسان لهذه الحلول ، يختار العقل ، لأنه الألصق بالإنسان فى كل جزئيات حياته ، وبهذا تصح الحقيقة القائلة بأن الإسلام آخر الديانات ، لأن الإسلام جعل التحكيم للعقل ، ولم يجعله للتقاليد ، إذ لوكانت التقاليد هى مدار الحكم فيما يجوز وما لا يجوز ، لكان الناس بحاجة إلى رسول جديد كلما اقتضت ظروف الحياة الجديدة معايير جديدة » [٣١] أما الإسلام فجاء بمعياره الإدراكى فى كل إنسان ، وهو عقله عندما نضج هذا العقل وتأهل لذلك .

ويشرح د / زكى مفهومه لمعنى « النضج العقلى » ويرى أنه يعنى « القدرة على تمثيل المبادئ التى نزل بها الإسلام ، والتزامه فى استدلالاته العقلية بعد ذلك كلما أراد لنفسه هداية فى دنيا السلوك » [٣٢] ، فالمصادر الإسلامية محددة فى مصدرين هما : القرآن الكريم والسنة النبوية ، ويأتى العقل ليكمل دور الفهم والتطور وحل المشكلات التى قد تظهر للناس فى حياتهم المتغيرة وجزئياتها ، وهذا النضج العقلى له صفات معينه هى :

أ ـ قدرة الإنسان على إدارك الواقع إدراكاً يمكنه من إقامة أحكامه على أساسه .

ب ـ القدرة على استخلاص المعانى المجردة من ذلك الواقع الذى عرفناه ، فنستخلص أفكاراً نظرية ، كما يستخلص العلماء قوانين العلم .

جـ ـ القدرة على تقدير النسب الصحيحة بين الأشياء من حيث كميتها وقيمتها ، بالقياس إلى غيرها .

د ـ القدرة على تحليل الأفكار ، خصوصا ما هو مؤثر وفعال منها فى حياة الإنسان ، تحليلا لايراد به فقط أن يكون الإنسان على علم تفصيلى بمعنى الفكرة بل يراد بها كذلك ألانقع فى الخطأ الذى يميل بصاحبه إلى الحكم على موقف

معين بأحد ضدين متجاهلا درجات الطيف التى تملأ بين الضدين [٣٣] وهذا الخطأ هو الذى يؤدى بالإنسان إلى التطرف .

رابعا : العلاقة بين العقل والدين :

إذا كان د / زكى قد صرح فيما قبل أن المصدرين الأولين للدين الإسلامى هما القرآن والسنة ، وأن العقل المصدر الثالث ، فمتى يستخدم الإنسان هذا المصدر الثالث فى مجال الدين ؟ .

يرى د / زكى أن الإنسان يستخدم العقل فى مجال الدين متى استعصت عليه مشكلة لم يرد فيها حكم القرآن الكريم ، أو فى توجيهات النبى عليه الصلاة والسلام [٣٤]، ولكن ماذا يحدث إذا تعارض العقل مع النص الدينى ؟ .

هنا يأخذ د / زكى بالاتجاه الذى سبق أن نادى به كثيرون فى مجال الفكر الإسلامى ، وهى محاولة التوفيق بين العقل والدين ، وهذه المسألة التوفيقية ليست قاصرة فى فكر د / زكى على هذا الجانب فقط ، جانب العقل والدين ، بل نجده يطبقها فى أكثر من مجال وعلى أكثر من مستوى ، فيوفق بين العقل والوجدان ، والأصالة والمعاصرة ، والموروث والوافد ، والقيم والعلم ، فهذه المسحة التوفيقية هى أبرز ما يتميز به فكره فى آخر مراحل تطوره .

وقد أخذ بدعوة التوفيق بين العقل والدين كثيرون ، فمن القدماء كان الغزالى الذى رأى وجوب التوفيق بين العقل والنص (أو ما يسمى بالنقل) قائلا « إننا إذا وجدنا نصاً من نصوص الشرع لا يتفق معناه الظاهر مع حكم العقل ، علمنا أنه لابد أن يكون لذلك النص معنى غير معناه الظاهر ، ووجب علينا أن نحاول تأويله تأويلا يخرج منه المعنى المعقول عقلا ، وللغزالى معيار فى التأويل وهو ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره ، علمنا أن المراد غير ذلك [٣٤].

كما يشيد د/ زكى بمحاولة ابن رشد أيضا للتوفيق بين العقل والنص الدينى ، ويحاول أن يستفيد من محاولته فى تطبيقها على عصره الآن ، من حيث أن عصر ابن رشد وعصر د / زكى كليهما متفق على أن شريعة الإسلام هى بمثابة الأساس فى بنيان الفكر العربى ، ثم وفد إلى الفكر من خارج الحدود فكرآخر مؤسس على العقل (هو فلسفة اليونان فى الحالة الأولى ، وهو علوم

عصرنا الحاضر فى الحالة الثانية) فإن صح هذا التشابه بين العصريين فى البنية مع الاختلاف البعيد فى المادة الفكرية المعروضة ، كان لنا فى هذه المحاولة ما نهتدى به فى حياتنا الثقافية ، فالعناصر الأساسية فى كلا الموقفين هى شريعة يتمسك بها الجميع ، ونتاج عقلى وافد من خارج ، فما هو متفق مع ما ورد فى الشريعة فلا إشكال ، وأما المسكوت عنه فى الشريعة فلا إشكال أيضا ، وأما المناقض فى ظاهره مع الشريعة فله حل ، فلو كان ابن رشد بيننا يؤدى المهمة نفسها التى أداها فى زمانه لحاول أن يدحض منطق الرافضين وأن يبين أن مواضع الاختلاف لا تعدو أن تكون اختلافا فى التسمية مع اتفاق فى مضمونه [٣٦] ، أى أنه دين من جهة وعقل من جهة ، وهذا تأكيد للنقطة التى سبق وأن عرضناها وهى أن الإسلام دين العقل .

ويشير د / زكى إلى أن هذه الدعوة قد تبناها أيضا أحد المفكرين المحدثين ، وهو الإمام محمد عبده الذى رأى أنه إذا تعارض النص مع العقل ، يلجأ إلى التأويل ويجعل للعقل دورا فى تأويل النص ، وكان محمد عبده بهذا الرأى واحداً من أهم رجال الإصلاح الدينى ، وبهذا التصور وضع أسس نهضتنا الحديثة ، ذلك أنه وضح العقائد الأساسية فى الإسلام توضيحا يبين استنادها إلى العقل ، فجعل الأصل الأول لهذا الدين هو النظر العقلى ، وعنده أن هذا النظر العقلى هو وحده وسيلة الإيمان الصحيح قائلا « إن الإسلام يقاضينا إلى العقل ، ومن قاضاك إلى حكم فقد أذعن إلى سلطانه والأصل الثانى فهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، فإذا تعارض العقل وظاهر الشرع أخذنا بما يدل عليه العقل ، محاولين بعد ذلك تأويل ذلك الظاهر تأويلا يعطيه من المعنى ما يتفق مع أحكام العقل [٣٦] .

وإذا كان د / زكى يبدى إعجابه بمحاولات السابقين للتوفيق بين الدين والعقل ، إلا أنه يضع لكل منهما مجاله الذى يجب ألا يتجاوزه ، وإن كان يمكن لكل منهما أن يخدم الآخر بالتأكيد على ما يدعو إليه ، دون أن تنقلب موازين القياس فى كل منهما ، وهو يلخص رأيه هذا فى قوله : « إننا إذ ندعو مخلصين إلى العقلانية الصارمة فى شئون حياتنا ، فلسنا نريد لهذه الدعوة أن تتناقض مع ذلك الجذر الدينى العميق فى نفوسنا ، لأنه بينما نريد للعقل أن يتولى الشئون العابرة الظاهرة من حياة الإنسان ، نترك للنظرة الدينية الثابتة الراسخة فى نفوسنا

تحديد القيم لما يخلد ويدوم ، والخلط بين هذين المجـالين هو الذى يؤدى إلى سـوء التفـاهم [٣٨] فـالإنسـان مطالب أن يفـهـم بعقله أمور دينه، وإن كان يعسرعليه فى بعض الأحـــيــــان أن يكشف عن كل أسراره، إلاأن الدين منزل للإنسان العاقل والمكلف به العاقل، فلابد أن يستفيد بعقله فى فهم دينه .

ولأهمية العقل فى مجال الدين يبدى د/ زكى إعجابه بإحدى الفرق الإسلامية فى علوم الدين وهى فرقة المعتزلة ، لأنها فرقة جعلت العقل مقياسا فى حكمها على الأمـــور ، ولذا يرى إمكان تمثل منهاجها والاستفادة منهم فى حياتنا المعاصرة ، فيقول : « إن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها فى وجهة نظرها ـ بغض النظر عن الموضوعات ـ أن يرثها فى طريقـهـا ومنهـاجـهـا عند النظر فى الأمـور ، هى جماعة المعتزلة التى جعلت من العقل مبدأها الأساسى كلما أشكل أمر »[٣٩].

إلا أنه لا يطلق لأداة العقل أن تتدخل فى كل جزئيات الدين ، محاولة إثباته أو تأويله ، بل يرى ضرورة أن يكون للعقل حدود يقف عندها فى بعض جزئيات الدين ، فإذا كنا مطالبين بالتعقل فى أمور الدين ، إلا أن هناك أموراً يصعب علينا إقحام العقــل فيها ، لذا فهو يضيف إلى منهج المعتزلة فى ضرورة إستخدام العقل فى مجال الدين ، منهجا آخر هو منهج الأشاعرة » فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ، ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه [٤٠].

وينتهى د/ زكى من ذلك إلى اعتبار العقل أحد المصادر الإسلامية إلى جانب القرآن والسنة ، وبالتالى كان من أهمل عقله كأنه أهمل أحد مصادر دينه ، ومن هنا صار العقل ، أى إعمال العقل فريضة إسلامية يدعو إليها الدين ، وهو ما سبق أن قال به العقاد من قبل عندما أعتبر أن إصلاح الفرد يكون باعتبار التفكير فريضة إسلامية ، ومن أجل تحقيق هذا الغرض ، وضع كتابا يحمل نفس الفكرة عنوانا له قال فيه : إن للقرآن مزية واضحة هى التنويه بالعقل والتعويل عليه فى أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف[٤١] .

ويشرح د/ زكى ما المقصود بالعقل الذى أوكل الدين له القدرة على أن يحل للإنسان كل ما يلاقيه فى حياته المستقبلية من أمور لم يرد فى الشريعة نص بها ، فالعقل المقصود هنا هو العلم « فكل مشكلة هامة تعترض حياتنا هى بمثابة موضع يختص به علم معين أو مجموعة علوم ، وما دام الأمر فى تدبير

الحياة قد أحيل فى الإسلام إلى عقل الإنسان وعلمه ، ففيم تكون الرسالات الدينية بعد ذلك ، أنها رؤية إسلامية تنظر إلى الإسلام من ناحية إقراره لعقل الإنسان ، وأحكام ذلك العقل فى استدلالته ، إذا ما التزم فيها منهج العلم»[٤٢] ومن هنا ننتقل إلى النقطة التالية التى نتناول فيها علاقة الدين بالفلسفة من جهة والعلم من جهة أخرى .

خامسا : علاقة الفلسفة بالدين :

يشير د/ زكى إلى كون الفلسفة أقرب إلى طبيعة العلم منها إلى طبيعة الدين ، وهذا طبيعى عنده طالما أنه أعتبر الفلسفة الوحيدة المقبولة عنده هى فلسفة العلم ، أو الفلسفة التى تخدم مجال العلم .

وهذا التصور لوظيفة الفلسفة هى ما أدت به أن يهاجم أحد ميادين الفلسفة التقليدية وهو ميدان « الميتافيزيقا » وخرج البعض ناقما وناقدا له على اعتبار أن الميتافيزيقا قريبة من الدين ، لأنها بحث فيما وراء الطبيعة ، أى بحث فى الغيب ، وأن الدين يبحث أيضاً فى الغيب ، فقد سبق لارسطو أن رأى أن موضوع الميتافيزيقا هو دراسة العلل أى دراسة الإله عند المتدينين ، فمن هنا كان المتصور عند من نقد د/ زكى أنه بإنكاره للميتافيزيقا كأنه أنكر ضرباً من ضروب الدين[٤٣] ، فأخذ د/ زكى فى توضيح هذه المسألة من خلال نقطتين :

الأولى : أن الفلسفة عنده علم لأنها تحليلات عقلية تنصب على ما تريد أن تعرفه ، ولذلك فهى فى ضرورة تغيرها إنما تلاحق العلم فى ضرورة تغيره عصرا بعد عصر[٤٤].

الثانية : أن الدين ليس ميتافيزيقا ، وقد خلط البعض بعد ظهور كتاب (خرافة الميتافيزيقا) بين الفلسفة والدين ، فتصوروا أنه عندما نعتها باسم الخرافة ، فالمقصود منها الدين ، فى حين أنهما موضوعان مستقلان تماما[٤٥].

فالميتافيزيقا تطلق على أى بحث عقلى يريد به صاحبه أن يتعقب موضوعا ما إلى أن يصل إلى ينابيعه الخافية على العين ، أى أنه يضع لنفسه فى بداية طريقه(مبدأ) معينا ينطلق منه معتقدا فى صواب ذلك المبدأ ، وليس لديه سند يرتكز عليه فى ذلك الاعتقاد ، أما العقيدة فأمرها مختلف كل الاختلاف ، لأن صاحب الرسالة يقول للناس : إنى أقدم رسالة أوحى بها إلىّ من عند ربى لأبلغها ، ولا يكون مدار التسليم بالرسالة برهانا عقليا ، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيا من ربه، أى أن مدار التسليم هوالإيمان[٤٦].

ومن أجل تقرير هذا الاختلاف بين الفلسفة والميتافيزيقا من جهة ، والدين من جهة أخرى ، يعقد د/ زكى مقارنة بين الفلسفة والدين ليبين أوجه الاختلافات بينهما ، وهو يحصرها فى النقاط التالية :

أ ـ ان البناءات الفلسفية القائمة على مبادئ ميتافيزيقية تتعدد بتعدد أصحابها ، أما فى حالة الدين فالأمر مختلف ، لأن البناء الدينى قائم على وحى منزل « وليس من حق أحد آخر أن يبنى ديناً على شئ آخر من عنده هو ، اللهم إلا إذا كان خارجا على هذا الدين ، فالبناءات الفلسفية تتعدد بتعدد أصحابها ، ويظل البناء الدينى واحدا لوحدانية الموحى به ، والموحى إليه .

ب ـ اختلاف المصدر بينهما : فمصدر الدين وحى يوحى إلى نبى أو رسول ، أما الفلسفة فهى قائمة على رؤى يحدس بها إنسان من البشر ، قد تكون صادقة ونافعة ، أو باطلة لا تنفع .

جـ ـ اختلاف التلقى : فالمتلقى لدعوة دينية ما ، إما أن يصدق الدعوة أو لا يصدقها ، فيكون إما مؤمنا بالرسالة ، أو غير مؤمن ، أما فى الفلسفة فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة الاستدلالات المنطقية التى ينتقل بها الفيلسوف من جزء إلى جزء آخر ، وهو مرهون كذلك بقدرته على ما يقدم من تفسيرات للكون والكائنات .

د ـ اختلاف الوظيفة : يقدم الدين للإنسان خطة حياة فى هذه الدنيا ، وتمهيداً للحياة الآخرة ، وتلك الخطة إذا ما ارست قواعدها فى حياة الناس فهى تصبح ركيزة إيجابية ، بالإضافة إلى المقومات الأخرى عند الناس من فنون وعلوم وآداب وأعراف وتقاليد ، أما الفلسفة فهى مختلفة عن ذلك كل الاختلاف ، لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد أقام مقوماته السابقة ليحيا فى إطارها ، فالفلسفة تصب فاعليتها بعد وجود الظاهرة وليست قبلها، فكان الفرق بين الإنسان فى المجالين أنه بأحدهما يحيا حياة الدين ، وبالأخرى يتناول الظاهرة بالدراسة (٤٧).

سادسا : علاقة العلم بالدين :

إذا كان للدين مكانة هامة فى حياة المسلم ، فيجب عليه أن يلتزم بما يدعو إليه الدين ، فالدين يدعو إلى المعرفة والتعلم ، ويدعو بداية إلى أن يكون إيمان الإنسان بربه إيماناً عن طريق المعرفة ، وبالنظر فى مخلوقات الكون ، أى أننا بعلمنا للكون يكون علمنا بالله ، وهذا

المنهج العقلى لإثبات وجود الله تعالى ، هو منهج دعا إليه القرآن عندما دعانا إلى النظر فى الأرض والسموات وملاحظة ظواهر الطبيعة ، وهذا هو البرهان الواضح للتدليل على وجود الله ، لكى يؤمن به البشر جميعا .

فالعلم جزء من الدين الإسلامى ، ودعوة من الدين نفسه إلى المؤمنين به ، وهذا ما يشير إليه د/ زكى بقوله « فلما جاء الإسلام آخر الديانات التى نزلت على نبى ورسول جعل العلم جزءاً من الدين ، فجزء من دين الإسلام لا يتجزأ أن يكون المؤمن ذا علم بما حوله من ظواهر الكون ، ومثل هذا العلم الذى يستهدف عبادة الله سبحانه وتعالى بمعرفة خلقه معرفة تمكن صاحبها من الإلمام بقدر المستطاع بمعجزات هذا الخلق »(٤٨) .

وإذا كانت دعوة الدين هى إلى العلم، إلا أن لكل منهما مجاله الخاص وآداته الخاصة ، فالدين جزء يدخل ضمن ثقافة أى شعب ، أما العلم فهو عالمى ، لا يرتبط بجنسية معينة ، والدين أداته القلب ، فيدخل ضمن الجانب الوجدانى من الإنسان ، وفى هذا يقول د/ زكى إن « سائر المرايا الثقافية من فن وأدب مدارها أخر الأمر هو الجانب الوجدانى ... فإن الجانب الوجدانى فى حياتنا قد اغناه الدين بما يكفيه »(٤٩) أما العلم فأداته العقل .

فإذا كنا من قبل قد فرقنا بين مجال الدين ومجال العقل ، فى بعض جزئياته، فإن الدين أيضا إذا كان قائما على العلم ، فهو يفترق عنه أيضا فى بعض جزئياته ، وإذا أردنا علاقة بينهما كان علينا أن «نجعل الدين موكولاإلى الإيمان ونجعل العلم موكولاإلى العقل دون أن نحاول امتداد أى الطرفين ليتدخل فى شئون الاخر »(٥٠) إلا أنهما معا يجتمعان فى الإنسان الواحد ، فهما جانبان معبران عنه ، لأن الإنسان هو عقل ووجدان ، علم ودين .

وإذا كان بينهما اختلاف ، إلا أنهما معا أعطيا الإنسان سعادته ، لأنهما معا يحققان للإنسان اكتماله ، فالإنسان كائن يعيش على دعامتين : العقل والوجدان ، ولا يستطيع أن يستغنى بإحدهما عن الآخر ، إلا أن الناس قد افترقوا بينهما إلى طرفين ، وتطرف كل طرف منهما منحازاً إلى رأيه ، فأحدهما يقول : إن الدين هو الأساس ، وأن آراء السلف هى الواجب اتباعها وتشبثوا فى ذلك بالأصالة والتراث ، أما الطرف الآخر ، فقال : إن العلم هو الأساس ، وإن الحضارة الغربية هى الوجب اتباعها

وتشبثوا فى ذلك بالمعاصرة .

ويرفض د/ زكى تطرف كل اتجاه منهما ، لأنه ليس بالمعاصرة وحدها يعيش الإنسان كما أنه ليس بالدين والسلف وحده يحيا الإنسان ، فوجه نقده إلى كل طائفة منهما مفضلا الصيغة التى تجمع بين الأصالة والمعاصرة ، بين الدين والعلم .

أ ـ الدين وحده لا يكفى :

ينتقد د/ زكى الاتجاه الذى يقصر حياة الإنسان وتقدمه على الدين وحده ، ويرى أن هذه الدعوة منافية لروح الدين نفسه القائم على العقل ، الداعى إلى العلم ، وقد تبنى هذا الرأى جماعة يسميهم بالسلفية ، وليس المقصود بالسلفية هنا مذهبا معيناً فقط ، وإنما هو يطلقها على كل من يعيش فى حياته المعاصرة وهو ينظر إلى الوراء ، فيرى الحق هو ما قاله الأسلاف فى العلم والفكر « فهم يتحدثون عن ضرورة البقاء مع السلف فى حياة واحدة مسقطين من الحساب فعل الزمن »[٥١] .

ويصف د/ زكى الإنسان فى مثل هذه الدعوة بصورة (دون كيخوته) الذى قرأ كتب السلف عن حياة الفرسان وحفظ ما قد قرأ ، ولم يفد منه شيئاً ، ولم يضيف إليه شيئاً ، ثم رسم حياته على نموذجه[٥٢] وكأن هذا الإنسان منفصلا تماما عن حياة عصره ، وإذا كانت حياة عصرنا تشملها روح العلم ، فجاء هؤلاء السلف كارهين للعلم والحضارة الغربية .

وتتمثل كراهية هؤلاء السلفيين للحضارة والعلم فى صيحات تدعو إلى حياة دينية تنفصل عن الواقع فى حديثهم عما اسموه (بالغزو الثقافى) ، فى حين أنهم يقولون بالسلفية ويعيشون بالمعاصرة ، ويصف د/ زكى هذا النمط من الناس بأنه يعيش حياة مزدوجة فيحيون أمام الناس وكأنهم مدثرون بدثار السلف ، ثم لايفوتهم فى الخفاء أن ينعموا بطيبات العصر وحضارته[٥٣] .

وهؤلاء السلفيون الذين ينكرون الحضارة المعاصرة ، وينكرون علومها معتقدين أنهم بهذا الإنكار يخدمون الدين ؟ هم خاطئون فى فهمهم لحقيقة هذا الدين ، لأننا « ندين بدين يكرر لنا الحض على قراءة خلق الله ، من زرع وحيوان ونجوم ومطر ونبات . إلى آخر الظواهر الطبيعية التى ساقتها آيات الكتاب الكريم[٥٤] .

ويشير د/ زكى إلى خطورة هذه الدعوة على مستقبل الإسلام والأمة العربية لأننا إذا نشرنا « التشكك فى

حضارة العلم والصناعة التى هى حضارة هذا العصر ، فكأننا أشعنا دعوة إلى الجمود ، بل دعوة إلى العودة إلى وراء ، حيث لا علوم ولاصناعة ولا أجهزة ولا الات ، فإذا كانت حضارة الغرب قد بدت وسائل بغير أهداف ، فحياتنا هى أهداف بلا وسائل وقد كان الأمل إذا ما قويت أعوادنا علما وصناعة ازددنا اقترابا من حياة القوة عند المسلمين الأوائل ، فتتكامل لنا الحياة كما تكاملت لهم وسيلة وهدفها » (٥٥).

فقد استطاع المسلمون الأوائل أن يقيموا الحضارة لأنهم كان لهم بدينهم أهدافاً لم تمنعهم من الاطلاع على مصادر العلم ومعرفته وتقاليده ، ثم الإضافة عليه ، فأخذوا العلم عن اليونان والهنود ، وحاولوا أن يقربوا بين العلم والدين ، أو ما عرف عندهم بصيغة التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبهذا التوفيق قدموا حضارتهم المزدهرة ، فما تغير الآن إلا الأسماء فقط ، فتغيرت الفلسفة إلى علم ، وتغيرت فلسفة اليونان إلى العلم الغربى ، ولكى تقوم للمسلمين حضارة جديدة يجب عليهم أن ينتهجوا نفس الوسائل التى جرى عليها المسلمون الأوائل ، بأخذ التقدم العلمى من الآخرين .

ب ـ العلم وحده لا يكفى :

هذا القول لم نسمعه من الدكتور زكى إلا فى كتاباته الأخيرة ، أما فى كتاباته السابقة التى بدأ بها مرحلته الفكرية منذ الأربعينيات حتى بداية الستينيات ، كان يرى أن العلم وحده يكفى ، ومنذ أول الستينيات بدأ يدخل الوجدان ، وظهر فى كتابه (الشرق الفنان) مساحة للوجدان فى بناء الحضارة ، وأخذت مساحة الوجدان الذى يشغل الدين جزءاً كبيرا منه تتسع حتى أصبحت دعامة رئيسية بجانب دعامة العلم الرئيسية فى تشكيل الحضارة .

وأخذ هذا التغيير يبرز بصورة أكبر فى كل مؤلف بعد كتابه (الشرق الفنان)

حتى إن هذا الملمح قد غير من صورة د/ زكى الفكرية عند الكثيرين مما دعا البعض أن يسأله قائلين « ألا ترى أن موقفك قد طرأ عليه فى الفترة الأخيرة تغير حاد ، فبعد أن كنت تدعو فى إصرار إلى منطق العقل وما يتبعه من حقائق ، ثم ما يترتب على العلم من صناعة ، أخذت تعلى من نبرة القلب ، وما ينبع منه على طريق العقائد والمشاعر ؟ »(٥٦).

ويجيب د / زكى عن هذا السؤال معترفًا بهذا التطور قائلا : « اعترف هنا بأننى قد سرت الطريق على مرحلتين ،

كان لى فى المرحلة الأولى تصور معين ادخلت على ذلك التصور تعديلا فى المرحلة الثانية ، وليس فى هذا التحول ما يعيب أحداً ، إلا من تشبث برأيه حتى ولوظهر بطلانه ، فأما المرحلة الأولى من حياتى الفكرية ، فكنت فيها لا أجد بديلا لصورة الحضارة الغربية كما هى فى عصرنا ، لأنها هى حضارة القوة والعلم والإبداع والمغامرة وتحقيق السيادة على الطبيعة ، لكننى عدت بعد تلك المرحلة الأولى ، فرأيت أنها وإن تكن ضرورية ضرورة الحتم ، إلا أنها ليست وحدها كافية ، إذ لابد أن تضيف إليها كل أمة ما يميزها من سمات ثقافية [٥٧].

ولا يخفى د/ زكى هذا التغير بل يعلنه صراحة ، ويرى أنه كان مثله مثل أكثر مثقفى عصره الذين رأوا فى الغرب المثال الأعلى للتقدم ، معتقدين أن « من علامات القوة والصحة أن نضع أنفسنا مع العصر فى مركب سيره لأنه عصرنا ، ولكنها كانت علامات ضعف ومرض أن ننسى أننا إنما كنا ننقل إلى أنفسنا غذاء يزيد من شعورنا بهويتنا الأصلية هو غذاء لابد منه لا نستغنى عن شئ منه ، إلا إذا أردنا لأنفسنا انتحارا حضاريا ، ولقد كنت لفترة طويلة واحدا من أولئك الذين ضلوا سبيل الحق فى هذا الصدد ، فبالغت كما بالغوا حتى أراد الله لى رؤية أخرى[٥٨] ، إذن فالعلم وحده يرفضه د/ زكى مبدأ وحيداً ويرى أنه لابد من جمع بين العلم والدين .

فلا يصح فيما يرى د/ زكى أن نكتفى بأحدهما عن الآخر ، فهما معا مكملان أحدهما للآخر وهما معا صانعى الحضارة المتكاملة فلا تعارض بين الدين والعلم ، ولا يصح أن نكتفى بديننا وإسلامنا عن معرفة علوم الغرب ، ولذا فهو يبين الأكذوبة القائلة بأن « إسلامنا يكفينا ويغنينا عن الغرب بكل ما فيه » ويرد عليه بقوله : إن أكذوبة الأكاذيب .. فى المرحلة الثقافية التى نعيشها هى ذلك الباطل الذى شاع وذاع حتى ملأ القلوب والاسماع ، بأنه إما الإسلام وإما هذا العصر بعلومه وفنونه [٥٩].

ولكن كيف تحق هذا الدعوة والأكذوبة ، إذا كان الإسلام لا يدعو إلى التخلف الحضارى ؟ أو يدعو إلى مقاطعة العلوم الطبيعية ؟ بل إن الإسلام نفسه يقيم دعائم الإيمان بالله على معرفة الكون ومن الذى وسوس لنا بأن الحياة الروحية تتحقق بالتلاوة مجردة عن التنفيذ ؟ « الحياة الروحية فى أسمى درجاتها وأكملها هى فى تلاوة القرآن الكريم والانطلاق إلى آفاق الدنيا تنفيذا

لأوامره (٦٠) ، وهذا ما يؤكد النقطة التى سبق أن عرضنا لها وهى أن الدين ليس مجرد شعائر وعبادات وأقوال بل هو قيم وسلوك وأعمال .

جـ ـ بأيهما نبدأ

الدين والعلم إذن كلاهما دعامتان هامتان للإنسان وللتقدم ، ولكن بأيهما نبدأ ؟ هل نبدأ بالدين ثم نخرج إلى العلم ؟ أو نبدأ بالعلم ثم ننظر فى الدين ؟ أو من أيهما يبدأ الإنسان وإلى أيهما ينتهى ؟ أيبدأ من فكرته عن خالقه وخالق الكون معا ؟ بمعنى أن يبدأ الإنسان بتوجيه اهتمامه الأول إلى ما ورد فى كتابه وعقيدته الدينية ليكون بذلك هو مصدر الضياء الذى على هداه يفهم الكون ويفهم نفسه ؟ أم يأخذ ذلك الكتاب فى أول الأمر من ناحية التدين والتعبد مرجئا ناحية المعرفة والفهم حتى يدرس نفسه ، فيدرس الكون معا وعندئذ فقط يكون أقدر ما يكون على معرفة حقيقة خالقه الذى خلقه وخلق الكون جميعا ؟ (٦١) .

ويضع د / زكى هذه الأسئلة فى صيغة أخرى فيقول : « هل يعرف الإنسان ليؤمن أو هو يؤمن ليعرف ؟ » والناس تفترق فى الإجابة عن هذا السؤال إلى اتجاهين :

الأول : يقول لابد أن أعرف ليجئ إيمان على أساس بصير .

والثانى : يقول لابد لى من ايمان أولاً لكى تجئ المعرفة بعد ذلك فى حدود الإيمان .

فصاحب وجهة النظر الأولى يقف أمام قوله تعالى : ﴿ **لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى** ﴾ [الكهف : آية ١٠٩] فيقرأ الآية ويحفظها ثم يخرج بما حفظه إلى الكون الفسيح يتأمل ظواهره ، أما الرجل الثانى ، فقد اتيح له أن يدرس دراسة علمية دقيقة لبعض الظواهر ، فيرى فى كل نقطة من نقاط هذا الكون اللامتناهى كلمة من كلمات ربه تملؤه بالتعظيم والأخلاق ، فكان الثانى عند د / زكى أفضل من الأول ، لأن الرجل الأول خرج إلى الكون وهو يعلم أن الله تعالى خالق قادر عليم ، دون أن يعلم تفصيلة واحدة فوق ذلك ، أما الرجل الثانى بعد أن يزود نفسه بتفصيلات ظاهرة كونية واحدة إذا عاد إلى الاية الكريمة أحس أعماقها (٦٢) .

فإذا كان السائد فى حياتنا هو أننا نبدأ بالإيمان ، ونقف عنده ولا نتجاوزه ، فإن الصيغة التى يرى د / زكى أنها صيغة

صحيحة ، فهى أن نبدأ بالعلم ، ويسميها « كلمة السر » وهى أن نعكس الصيغة ، فبعد أن كانت (إنى أؤمن أولاً ثم أفهم) تصبح (إنى أفهم أولاً ثم أؤمن) ولو اعتدل لنا الأمر على هذا النحو المستقيم لزالت عن المثقف العربى أزمته ، لأنه كلما أراد أن يفهم الناس فكراً جديداً تقبله الناس بالآذان المصغية والعقول الواعية والقلوب التى تؤمن بعد ذلك بما تؤمن به عن فهم صحيح[٦٣] .

فهذا التأجيل ليس نفيا لوجود الدين فى حياة الإنسان إلى ما بعد الفهم ، فإن الدين يتعلمه الإنسان منذ الصغر ، وهذا يتم عن طريق أن يتلقى المتدين عقيدته إيماناً منذ طفولته الواعية ، وأن يقيم طرق العبادة ويمارسها ، كل جانب منها فى موعده المناسب ، ثم نستخلص له من هذا الدين مقوماته الثقافية [٦٤] .

إلا أن العلاقة بين الدين والعلم واختلاف رؤى المثقفين والعلماء بأيهما نبدأ به ؟ وبأيهما نفسر الآخر ؟ قد أنتج نوعاً جديدا من القضايا التى ساد عصرنا هذا ، ودارت حول بعدىّ الدين والعلم ، فكان واجبا على د / زكى أن يبحثها ضمن بحثه فى العلاقة بين الدين والعلم .

د ـ قضايا بين العلم والدين :

من القضايا التى نقدها د/ زكى فى مجاله الفكرى ، وارتبطت فى أحد أبعادها بالفكر الدينى ، القضية التى تدعو إلى ربط العلم بالدين ، بحيث يكون مصدر هذا العلم هو القرآن الكريم ، وانقسمت هذه الدعوة إلى صورتين : الأولى تنادى بأسلمة العلوم الإنسانية ، والثانية تنادى باستخراج قوانين العلم الطبيعى وحقائقه من القرآن الكريم ، وكانت دعوة هؤلاء جميعا تقول « إننا نريد علوما إسلامية قوامها مادة إسلامية ، ومنهج البحث فيها هو منهج السلف من المسلمين »[٦٥] ، وتصدى د / زكى للرد على هؤلاء الزاعمين .

القضية الأولى : نقد أسلمة العلوم الإنسانية :

ينقد د/ زكى دعوة بعض العلماء الذاهبين إلى أسلمة العلوم الإنسانية ، والعلوم الإنسانية التى يقصدوها هى : علم النفس ، علم الاجتماع ، علم الاقتصاد ، وعلم الشريعة ، وبداية يرفض د/ زكى هذا التقسيم الذى يضم علوم الشريعة إلى العلوم الإنسانية ، ويرى أن هذه الإضافة لا تصح ، وإنما اضافها من أراد أسلمة العلوم الإنسانية لكى يوهم المستمعين بصحة دعوته ، على حين أن

علوم الشـريعـة لا تصح إلا أن تكون إسلامية ، سواء كانت من ناحية الموضوع أو المنهج ، وسواء كان الباحث فيها مسلماً أو غير مسلم ، ولكن الخطورة هنا فى إدخـال هذا العلم ضـمن العلوم الإنسانية لأن هذا يوهم القارئ بمزيد من قوة الدعوة إلى أسلمة العلوم الإنسانية مما قـد يصـرف العـقل العـادى عن زاوية صحيحة (٦٦) .

لذا يقـصـر الدكـتـور زكى العلوم الإنسـانيـة على علوم ثلاثـة هى : علم النفس ، علم الاجتماع ، علم الاقتصاد، ويلخص فحوى دعواهم بقولهم لماذا نأخذ هذه العلوم الإنسانية التى تدور موضوعاتها حول الإنسان فى طرائق حياته من علماء الغـرب ، مع أن لنا نحن عن الإنسـان وحياته ومبادئه وقيمه، مصادرنا الدينية والعلمية ، المصادر الدينية هى العقيدة الدينية ، والمصادر العلمية هى الحقائق العلمية التى ورثناها عن اسلافنا » (٦٧) ، أى أنهم أرادوا بأسلمة العلوم الإنسـانيـة تحقيق هدفين :

أولهما : ألا تكون مراجعنا فى البحث العلمى ما كتبه فى موضوعات العلوم الإنسـانيـة علمـاء الغـرب ، وأن تكون مراجعنا هى مراجعنا نحن عند أسلافنا ، كالغزالى وابن تيميه وابن القيم وابن حزم وابن خلدون ، وهذا اتجاه خاطئ - فيما يرى د/ زكى - وينتقده كما سنوضحه فيما بعد .

والثانى : أن تصب أبحاثنا العلميـة على واقع حياتنا نحن ، حتى لا تؤخذ علومنا من واقع الحياة عند الآخرين ، ويرى د/ زكى أن ذلك أمـر مـفـروض مقدما ، وهى مسألة بديهية لا تحتاج إلى أسلمة .

ويرفض د/ زكى هذه الدعـوة إلى أسلمة العلوم الإنسانية ، ويبدأ بنقد وجود علم نفس إسلامى :

١ ـ يؤكـد أولاً أن هذه الدعـوى مـصـادرة على المطلوب ، وفيـها خطأ منطقى وتنطوى على تناقض يرفضه العقل ويتنافى مع خصائص الفكرة العلميـة ، لأنها تشترط على الباحثين أن يقروا نتيجة معينة قبل أن يسيروا فى بحوثهم خطوة خطوة ، وهو أن تأتى نتـائـج أبحـاثهم متفقة مع العقيدة الإسلامية ، فى حين أن « علم النفس كما هو معروف لدارسيه لا يتفق مع إطار الحضارة الإسلامية ، بل قد يتعـارض أحيـانا مع تعاليم الدين الإسلامى (٦٨) ، هذا عن السبب الأول .

٢ ـ أما السبب الثانى الذى يعتمده د/ زكى لرفض هذه الدعوة ، أن فيـها مـيلا عـاطفـياً يدفع الإنسـان إلى عـدم

الالتزام بالموضوعية ، وبالتالى لا تخرج لنا نتيجة موضوعية ، وأن مثل هذه الوقفة العاطفية هى نفس الوقفة التى حاربها من قبل نفر عظيم من أئمة المفكرين أسلافنا حين هوجمت ثقافة الغرباء ، فتصدوا للدفاع عنها ، وعن ضرورتها للعقل السليم .

٣ ـ أما السبب الثالث ، فهو أن فى هذه الدعوة نوعاً من التعصب ، وهذا النوع من التعصب لا يرينا من الموقف إلا ما نتمنى أن نراه ، والحق أننا علينا أن نذكر الحقيقة فى مجال العلم .

٤ ـ أن فى هذه الدعوة خطورة فى أن يتحول العلماء إلى تلاميذ ، يكرسوا كل مجهودهم لقراءة كتب الأسلاف ، بدلا من الاطلاع على أحدث ما وصل إليه الغرب فى مجال هذه العلوم ، على حين أننا نريد علماء باحثين يضيفون إلى العلم جديدا ، ويجدون لمشكلات الحياة حلولا لم يسبق إليها أحد ، فلا تدور أبحاثنا حينئذ حول ما كتبه ابن تيمية أو ابن القيم ، لأن مثل هذه الدرسات لا تقدم جديدا ، بل هى أحد عوامل التخلف العلمى ، لأن التخلف العلمى ليس إلا أن تدور الحركة العلمية حول كتب الاقدمين تقرآ وتشرح وتلخص ، فيصبح من أجاز هذه الأشياء عالما ، ولكنه عالم بما فى كتب الأقدمين ، وليس عالما بحقائق الواقع الجديد فى ميدان علمه [٧٠] .

٥ ـ أن المنهج الواجب استخدامه فى العلوم الإنسانية هو المنهج التجريبى الذى يفحص العينات المختارة فى حدود الموضوع المطروح ، ، ثم يحاول حساب النتائج بعملية احصائية رياضية ، وهذا المنهج هو منهج واحد عند الجميع باختلاف عقائد أصحابه الدينية ، وبغض النظر عن المادة التى يبحثها ، فلا يتدخل فيه الإنسان بميوله ، وعقائده [٧١] .

٦ ـ أن طبيعة هذه العلوم متجددة ، لأن مشكلات الحياة الإنسانية تتجدد عصراً بعد عصر ، وبالتالى لا نستطيع أن نقف عند مشكلات المسلم القديم ولا نبحث مشكلات المسلم المعاصر أو الإنسان المعاصر بوجه عام ، لأن كل عالم من علماء الإسلام القدامى ، قد بحث فيما واجهه من مشكلات ، فالذى قابله مثلا ابن خلدون من مشكلات غير ما يلقاه الباحث العلمى الآن ، فهناك موضوعات أخرى قد استحدثت ، فلو تبينت طبيعة العلم على حقيقتها لأصحاب الدعوة إلى (الأسلمة) لسلموا هم ، وسلمت معهم علوم الإنسان [٧٢] .

٧ – أن النتيجة التى نصل إليها فى

هذه العلوم ، تعد فكرة علمية تجردت عن الميل والهوى ، وكانت موضوعية لأنها وضعت على أيدى المختصين ، ولأنها متصلة بموضوع خارج حدود الذات ، ولأنها عامة ، ومن هنا لا يجوز أن تتجنس بجنسية من كشف عنها ، لأنها قد باتت ملكا للجميع ، كما أنها صيغت صياغة دقيقة تضمن لها أن تفهم ولو عرضت بعد آلاف السنين ، وكان لها القدرة على التنبؤ بالحدث قبل وقوعه ، وبالتالى فهى نتيجة علمية لأنها التزمت بالمنهج العلمى بصرف النظر عن مادتها .

٨ ـ أما السبب الأخير ، فهو أن العلوم الإسلامية هى علوم ، وليست إسلامية من حيث أن الإسلام دين ، والعلوم الإسلامية ليست إسلاما بل هى علوم ، وهناك فرق بين الحالتين ، فالإسلام دين يقع منا موقع الإيمان ، فليس ثمة مجال للتصويب والتخطى فيه ، وليس ثمة موضع للنقد أو لتعدد الآراء ، فالمسلمون فى حدود الصيغ الإيمانية وأمام العقائد الدينية سواء ، أما خارج الإيمان وداخل ميادين العلم ، فلهم آراء متعددة [٧٣] .

لينهى د/ زكى هذه القضية مؤكدا على اختلاف العلم عن الدين ، لأن العلم نوع قائم بذاته ، تميز بالعمومية التى لا تفرق بين وطن ووطن، ولابين دين ودين، أى أنه يختلف عن الخصوصية التى تعرف بها الثقافة حين يكون لكل شعب ثقافته الخاصة [٧٤] ، وأيضا العلم الذى لابد أن يكون عالميا .

القضية الثانية نقد استخراج الحقائق العلمية من القرآن

أما الشق الثانى الذى يوجه إليه د/ زكى نقده فى مجال العلم ، هو الاتجاه القائل بأن فى القرآن الكريم من الحقائق العلمية ما يتطابق مع أحدث ما وصلت إليه تلك العلوم الطبيعية من نتائج [٧٥] مثال ذلك : أن يعرض أحد العلماء على الناس حقيقة علمية عن النبات أو الحيوان أو غيرها من خلق الله سبحانه وتعالى ، وبعد أن يبين كم تنطوى تلك الحقيقة العلمية عل مذهلات ، يستدل من ذلك على ما ليس له حق الاستدلالة عنه كأن يستدل بذلك على شئ يتصل بالإيمان الدينى ، لأن فى ذلك خلط يضر أكثر مما ينفع [٧٦] .

ويبين د/ زكى خطورة هذه الدعوة التى تؤدى إلى انحراف خطير عن النظرة العلمية الصحيحة ، وأن هذه الدعوة إذا سمعها الجمهور وطلاب العلم من كبار العلماء المتخصصين كان لها أكبر الأثر

فى فساد العلم ، وربما أدى إلى انحراف الفكر السليم عن المنهج ويعتمد د/ زكى فى تفنيد هذه القضية على نقطتين :

الأولى : أن القــرآن الكريم إنما هو كتاب نزل ليوضح عقيدة وشريعة ، قد يكون فيه بعض الإشارات إلى حقائق علمية ، إلا أن ورودها لم يكن بقصد أن تكون علمية ، وإنما وردت لتخدم القصد المتفق مع سياق ورودها [٧٧] .

الثانية : أن العلم بحكم طبيعته يصحح نفسه بنفسه والحقائق فيه متغيرة ، فربما وصل العلماء إلى حقيقة ما ، فتظل هذه الحقيقة صحيحة وثابتة حتى يأتى علماء أخرون باكتشاف أكثر اتساعا وشمولا ليغيروا ، أو يضيفوا إلى الحقيقة السابقة ، وهكذا تظل الوقائع تتكشف لنا ، ونظل نلاحقها بتغير القوانين العلمية ، فإذا ارتبط العلم بالعقيدة ، فمن ذا الذى يرضى لعقيدته الدينية أن توضع فى هذا المنظور المتغير مع تعاقب العصور[٧٨] ، مبادئ الدين الثابتة عند المؤمنين بذلك الدين ، لأنها فى أخر المطاف معايير يقاس بها السلوك ليجزى خيراً بخير ، وشراً بشر ، فلابد للمعيار أن يحتفظ بمعنى واحد ، وإلا فقد معياريته[٧٩] أما العلم فيتغير دائما طالما هناك اكتشافات جديدة.

فالعلم متغير مع تقدمه فى تعاقب العصور ، لأن عصراً لاحقاً يصحح أخطاء العلم فى عصر سابق ، وليس ذلك لذبذبة فى طبائع الأشياء ، ولكنها قدرة الإنسان المحدودة هى التى تجعله يعلم جانبا من الظاهرة المعينه ويغيب عنه جانب ، فتجئ معرفته العلمية منقوصة يكملها خلفاؤه العلماء [٨٠] .

ولذا يرى د/ زكى أن هذه الدعوة فى استخراج الحقائق العلمية من القرآن الكريم ، الذى هو دين منزل ثابت ستؤدى إلى أحد أمرين : إما أن يثبت العلم الطبيعى وهذا محال ، أو أن يتغير الدين الثابت بتطور العلم وهذا محال أيضاً ، لأن « الجانب الإيمانى تظل قوته حتى لو بطلت الحقيقة العلمية التى تقدم ليكون سندا له » ، ولذا يجب علينا احترام الحقائق التى لا سبيل إلى نكرانها حتى إذا وجدناها كأنما هى تتعارض مع نصوص العقيدة فى ظاهرها ، ووجب النظر فى تأويل تلك النصوص تأويلا يقبله العقل ، وتقبله اللغة العربية فى الوقت نفسه ، لأننا لو تركنا الفجوة قائمة بين نصوص العقيدة من ناحية ، والحقائق التى تثبتها العلوم من ناحية أخرى ، فتحنا بذلك الباب واسعا أمام ذوى النفوس الضعيفة أن يشكوا فى نصوص العقيدة ،

إذ يتعذر على العقل البشرى كما فطره الله سبحانه ، أن يجد حقيقة تثبت بالعلم الأكيد ثم يتنكر لها [٨١] .

ومن هنا يؤكد د/ زكى على استقلال مجال العلم عن مجال الدين ، فهما مستقلان من حيث الموضوع ، ومن حيث المنهج ، وإن كان كلاهما يشتركان فى أنهما يفصحان عن الإنسان ، وأن التقاءهما معا فى الإنسان الواحد يحقق اكتماله ، ولذا يمكن للدين والعلم أن يجتمعا معا ، لخير الإنسان ، فللمسلم كتابان ، كتاب القرآن الكريم ، وكتاب الكون العظيم ، فمن القرآن يستمد المسلم المبادئ والقواعد التى يقيم حياته السلوكية على أساسها ، ومن الكون يستمد المسلم وغيره قوانين العلم ، وكلا الكتابين مقروء للناس بمقادير ودرجات ، ولكل كتاب عالم مختص به ، ولغة خاصة وقانون ومنهج خاص ، فيجب على العالم فى كل مجال أن يقصر بحثه على مجال علمه فلا يتجاوزه فيما لا يفهمه ، ولا يقدر حدوده ، وأن كان يمكن لعالم الطبيعة بعد أن ينتهى من معرفة الكون من الإيمان أكثر برب الكون ، فيكون إيمانه حينئذ نورا على نور [٨٢] ، ويكون قد جمع بين العلم والإيمان .

وبهذا التصور يمكن للعلماء ـ فيما يذهب د/ زكى ـ إقامة علم إسلامى ، فالمسلمون قد عبدوا الله من ناحية دراستهم لخلق الله ، بالإضافة إلى عبادته سبحانه وتعالى من ناحية الأركان الخمسة [٨٣] ، فالعلم يمكن أن يكون إسلاميا ، عن طريق الوقفة العامة التى يقفها المسلم من الكون ، فيرتب العلوم الجزئية فى وحدة تضمها على نحو ما تحقق للمسلم نوعا من التوحيد بين عناصره الداخلية وبين العلوم الجزئية المتكررة ، ويكون هذا التوحيد بهدفه الحقيقى فى خضم الحياة الواقعية .

ويضرب د/ زكى مثالا بذلك من أسلافنا القدماء فى وقفتهم من العلم ، فلم يكن الدين وسيلتهم للتجمد ، بل كان دافعا لهم فى العلم والمعرفة ، ونحن الآن فى أمس الحاجة إلى هذه الوقفة الداعية إلى العلم ، عندما كان علماؤنا علماء مسلمين ، وليس علماء ومسلمين فالعلم بجانب الدين ليس شيئًا منفصلا عنه ، وعندئذ كانت العبادة ذات وجهين وجه نحو الأركان الخمسة ، ووجه نحو النظر والتفكر فى السموات والأرض وما بينهما على نحو ما أمر القرآن الكريم ، فإذا اتجه المسلمون بإيمان راسخ وعميق نحو دراسة العلوم ، لا من حيث هى مذكرات تحفظ ، بل من حيث هى عبادة

لتميزوا فى هذا المجال بالقياس إلى علماء الغرب (٨٤) .

فالعلم يستفيد من الدين ، والدين أيضاً يستفيد من العلم ، لأن العلم يزيد المؤمن إيمانا على إيمانه ، وهكذا يزداد الإيمان إيمانية عن طريق العلم ، والعكس صحيح أيضاً ، وهو أن العلم يزداد علمية عن طريق الإيمان الدينى ، لأن هذا الإيمان يفيد الإنسان قيما وسلوكا قويما .

ويحدد د/ زكى قيما يستطيع الإنسان العالم أن يستفيدها من الدين ، مثل قيمة أفضلية العلم على الجهل ، فلا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، فهى قيمة علمية تحفز العالم على المضى فى علمه مهما لقى فى سبيله من مشقة ، وقيمة الأمانة فى الحق ، فيوجب الدين على الإنسان عامة ، وعلى العالم بوجه خاص أن يكون أمينا على الحق صادقا فى إعلانه ، « فإذا كان من المرجح أن يتصدى لعلمك جاهلون ، فعليك بالصبر ، والصبر فى ذاته قيمة أخرى من وعاء الدين » (٨٥) .

ويضيف الدكتور زكى نجيب محمود، إلى هذه القيم الدينية ، قيما أخرى ، يستفيدها العالم من الإسلام ، وهى أن الفكرة الجوهرية فى الإسلام ، هى فكرة التوحيد ، يستطيع العالم أن يطبقها على نظرته للعلوم كلها ، وعلى نظرته لأجزاء الكون ، وأيضاً على نظرته للإنسان وبهذه العقيدة يتحقق له التوافق ، والإحساس بوحدانية الكون على اختلاف أجزائه ، وبهذه النظرة القائمة على الوحدانية والتوحيد « تتحقق أسلمة العلوم بمعناها الصحيح ، فليست (إسلامية) العلم المعين ، أو العلوم المجتمعة ، هى أن يبحث كل علم معين عن مصادره فى القرآن الكريم ، أو فى الأحاديث النبوية ، بل إن إسلامية العلم هى البحث عما يوحد قوانينه ومبادئه فى أصل وحد ، وإذا انكشف لنا موضع التوحد ، أو مواضع التوحد ، التى تندرج بها من الفرد الواحد أولا ، ثم العلم الواحد إلى أن ننتهى إلى توحد مجموعات العلوم فى أساس واحد ، جاءت عقيدتنا فى التوحيد عميقة وقوية (٨٦) .

وبهذا التصور ، يضع زكى نجيب تصوراً لما يمكن أن نسميه علما إسلاميا ، لأنه علم قد استفاد من الدين الإسلامى قيمه ، فجاء علماً يخدم الإنسان لا يدمره ، علما يمهد للإنسان طرقا جديدة للنظر فى الكون والمخلوقات ، ليحقق بهذا دعوة الإسلام إلى التفكير ، والنظر فى ملكوت الله تعالى ، وبهذا

يستطيع أن يخدم العلم وبهذا يكون العلم إنسانيا وفى نفس الوقت إسلاميا .

سابعا : الدين والعلم والحضارة التامة

يجمع الدكتور زكى نجيب محمود بين الدين والعلم معا كطرفين متلازمين لصنع الحضارة التامة فإذا استطاع الإنسان العربى المسلم المعاصر أن يجمع بينهما حقق الحضارة الكاملة وصار إنسانًا كاملا ، لأنه حقق العلم والدين ، وجمع بين العقل والقلب ، بين المادة والروح بين الدنيا والآخرة .

ويعيب زكى نجيب محمود على كل من حاول أن يقسم الطبيعة البشرية إلى طائفتين : إما رجل علم ، أو رجل دين ، وقد تبنى هذا الرأى العديد من القدماء والمحدثين ، يذكر منهما أثنين على سبيل المثال ، أحدهما عربى من القدماء وهو « أبو العلاء المعرى » ، والآخر غربى من المعاصرين وهو المؤرخ البريطانى « ارنولد توينبى » ، حيث ذهبا إلى أن « الناس رجلان ، إما رجل يحتكم إلى عقله ، أو آخر يحتكم إلى دينه » (٨٧) ، وقد سرى هذا التقسيم عند أكثر الناس ، على الرغم أن هذا التقسيم ـ فيما يرى الدكتور زكى أنه « أكذوبة الأكاذيب فى هذه المرحلة التى نعيشها ، وأن المسلمين قد انقسموا إما إلى الأخذ بالإسلام وحده فقط ، وإما أخذ هذا العصر بعلومه وفنونه ، مرددين فى ذلك أن على المسلم لو أراد إسلاما صحيحا أن يترك العصر بما فيه ، ويرفض الدكتور زكى هذا الزعم مبينا أمرين :

أولهما : أن المسلم الحق يستحيل عليه ألا يصل إلى أخص خصائص هذا العصر عن طريق إسلامه .

والأمر الثانى : أننا لن نجد خاصية واحدة من الخواص التى على دعائمها قام هذا العصر بحضارته الجديدة ، إلا وأننا واجدون كذلك بأنها خاصية حضنا عليها الإسلام (٨٨) .

فالإسلام لا يناهض الحضارة ، بل يدعو إليها ، والعربى القديم قد أقام بإسلامه الصحيح حضارته السابقة ، وبإحيائه لدينه سيقيم حضارته المنشودة ، فلا تعارض بين إسلام وحضارة لأن الإسلام عنده هو « عقيدة تصلح لكل مكان ، ولكل زمان على أتساع رقعة المكان وامتداد طول الزمان » (٨٩) ، فبالإسلام أقام العربى حضارته السابقة ، وبالإسلام أيضاً سيقيم حضارته الجديدة ، فلا تعارض بينهما » ، ولم يقل أحد ، بل ولا يجرؤ أحد على القول بأن المسلم

لا يسعه بحكم إسلامه إلا أن تتمخض عن زهرة حضارية واحدة » (٩٠) .

فبالإسلام أقمنا حضارتنا السابقة ، وبه أيضاً ستقام كل حضارة جديدة لنا ، ولكن ليس بإسلام أى مسلم ، وإنما بالدعوة الصحيحة للإسلام التى لا تناهض العلم ولا تنكره ، ولا تحارب العقل أو تنفيه ، ولا تسعى إلى الخرافات أو تقر بها .

وبهذا التصور الصحيح ، يستطيع المسلم أن يدخل إلى العصر الحديث ليشارك فى علومه ، فلا تعارض بين ثقافته الإسلامية ، وثقافة العصر الحديث ، « ومن أين يأتى التناقض ، والإسلام أساساً رسالة أخلاق وثقافة الغرب المعاصرة ـ أساساً ـ ثقافة عصبها العلوم ، والذى بين الأخلاق والعلوم ، إنما هو أن تضاف تلك إلى هذه ، لا أن يصطرع الطرفان » (٩١) .

فالدين ـ عند الدكتور زكى ـ يكمل دور العلم فى صنع الحضارة ، أما الفصل بينهما فهو اتجاه خاطئ ، ومرد هذا الخطأ يعود إلى عدة وجوه :

أولها : أن الصواب هو أن هذين الطرفين ـ مهما كان بينهما من تباين فى الجوهر وفى المنهج ، فهما يلتقيان معا فى كل فرد من الناس ، فكل إنسان عقل ودين معا ، ثم يجيئ الاختلاف بين الناس فى الدرجة وحدها .

الثانية : أنه برغم اعترافنا أن الدين قوامه (الإيمان) ، إلا أن ذلك لا ينفى إمكان إقامة البراهين العقلية على صحة العقيدة الدينية من ناحية المنطق .

ثالثا : أن جانب الدين عند الإنسان ـ عقيدة وشريعة معا ـ هو دائماً ميدان العمل ، يستخدم الإنسان فيه عقله ليستخرج منه النتائج التى تنظم له حياته . فلو كان العقل والدين عنصرين متنافرين لما أمكن لأحدهما أن يقام على الآخر، كالذى نراه حين يقام فقه الدين على منطق العقل (٩٢) .

ومن هنا كان الإنسان الحقيقى ـ عند زكى نجيب محمود ـ هو الذى يجمع بين الجانبين ، جانب العقل ، وجانب الإيمان ، فليس صحيحا أن الإنسان إما ذو عقل أو ذو دين ، بل الصحيح أن الإنسان الواحد يلتقى فيه الدين والعلم ، فالجانبان معا هما قوام كل إنسان ، والجانبان معا ضروريان لكل إنسان يريد لنفسه حياة تحقق فطرته السليمة فالعلم عقل ، والإيمان عاطفة ، وبالعقل

والعاطفة معا يحيا الإنسان السوى السليم[٩٣] فحياة الإنسان بها عدة جوانب ولايكون الإنسان إنسانا إلا بهما جميعا ، فهو يحيا حياة علمية وهو يحيا حياة خلقية دينية [٩٤] .

وكما أن الاكتفاء بالدين وعلومه وتراث الأجداد وحده لا يكفى ، لأن التقدم أصبح مرتبطا بالعلم والعلم المقصود هو علم بقوانين الطبيعة ، فلم يعد التقدم مرهونا بالعلماء الفقهاء الذين يقصرون العلم على شرح النصوص ، ثم على حواشى تلحق بالشروح ، أو الذين يجعلون الفقه فقها بما هو مسطور فى الكتب مهما كانت لهذه الكتب مكانتها ، تلك ثقافة الكلمة ، لكن لا تلك الثقافة ولا ذلك العلم والفقه بمدير عجلات المصانع ولا برافع للطائرة جناحا [٩٥] ، وأيضاً ليس بالعلم وحده ستقدم الحضارة التامة ، لأن العلم بالقديم سينتج حضارة قديمة تحمل القيم وتفقد المعرفة ، تحمل أهدافا وتفقد وسائل ، تحمل روحا وتفقد مادة ، والحضارة هما معا .

ويتسائل الدكتور زكى إذا كان هذا واقع الحضارة التى نسعى إليها ، فلماذا لا يسعى إليها المسلمون ، وماذا فى الإسلام يمنع أن يكون المسلمون هم الذين أقاموا حضارة عصرنا هذا بكل مقوماته الأساسية ؟ .

ويجيب على هذا التساؤل ، بأنه ليس فى إسلامنا ما يمنعنا ، إذا نحن عشنا به حياة المسلمين الصحيحة ، وهى حياة لا ترفض شيئاً من دعائم الحضارة الراهنة بل هى تضيف كل تلك الدعائم إلى ما عندها موروثا عن السابقين [٩٦] وقد تحققت هذه الحياة الإسلامية الحقة من قبل ، تحققت بأفضل صورها عند المسلمين الأوائل ، فصنعوا حضارتهم الأولى ، ونحن الآن فى حاجة إلى ترديد هذه الصيغة مرة أخرى ، لصنع حضارة جديدة ، تأخذ من الماضى والحاضر ، تجمع بين التراث والوافد ، ويكون لقاء هذا فى كيان الفرد الواحد، وبالتالى فى كيان المجتمع كله ، فالدعوة « إلى وجوب الدمج العضوى الذى ينبثق من كيان حضارى ثقافى يجمع بين تراثنا ـ ومداره أخلاقيات الإسلام وروح العصر الحاضر ، ومداره على العلوم وما يترتب عليها من تقنيات ... مثل هذه الإضافة ، لو استطعناها على الوجه السليم ، جاءت بمثابة إضافة تحدد دورنا الرئيسى فى بناء حضارة العصر[٩٧] .

بهذا اللقاء الذى يمكن للمسلم أن

يصطنعه بين العلم والدين ، سننجح فى إيجاد الحضارة الكاملة التى فشل الغرب نفسه ، وهو صانع العلم الحديث ، فى أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين ، العلم والإنسان ، فكان له العلم ، ولكنه فقد الإنسان ، فقد أهملت الحضارة الغربية الإنسان ، فهو على الرغم من أنه هناك يساير عصره العلمى فى مقتضياته ، لكنه لا يجد الفراغ ليخلو إلى نفسه ويصغى إليها ، كأنما كل فرد هناك هو « فاوست » اغراه الشيطان بأن يبيع نفسه من أجل علم يحصله ، أو من أجل مال يكسبه ، ويؤكد الدكتور زكى بأن ليس فى رأيه هذا تهوين من شأن العلم والمال والقوة ، بل هو يذكر هذا ليؤكد «ضرورة أن يضاف إليه شئ آخر وهو القيم ... التى تجعل من الإنسان إنسانا بالعمق بعد أن جعل منه العلم والمال والقوة إنسانا بالطول والعرض » [٩٨].

فإذا أراد مسلم اليوم أن يصنع حضارته الجديدة ، فعليه أن يقدم مزيجا جديدا يجمع بين حضارة الغرب ، وهويته الشخصية ، التى يدخل الدين كأهم سمة فيها ، فيجمع بين علم الغرب ودينه الإسلامى ، والمسلم الآن يواجه حضارتين ، حضارة الغرب ، وركيزتها الأساسية هى علم طبيعى بمعناه الجديد ، وركيزة أساسية هى دين وتاريخ ، كانت قد قامت عليها حضارته الأولى التى فترت قوتها ، ولكن بقيت ركيزتها وستبقى ، ووسيلتنا إليها هو أن ننقل حضارة القوة المستندة إلى علم ، فنقيمها على أرضنا فوق ركيزتنا نحن، بما تنطوى عليه من دين وتاريخ [٩٩] ، وتتم هذه المشاركة بينهما بعدة وسائل يجب علينا مراعاتها :

١ ـ أن نحيا حياة اجتماعية من شأنها أن تفرز لنا وجوب البحث العلمى الذى نواجه به تلك المشكلات .

٢ ـ أن تنشأ فى جوف تلك الحياة العلمية اهتمامات على مستوى أعلى يرتبط بها رجال الاختصاص العلمى بمن يقابلهم فى أنحاء العالم المتقدم ، ليكون لنا نصيبنا المعقول فى بحث أمهات المسائل العلمية التى تستهدف إلى سد الثغرات الموجودة والمتعلقة بأسئلة كبرى لم تجد أجوبتها بعد .

٣ ـ أن يكون منا من يبادر الدنيا بلفتة علمية جديدة فى أى ميدان من ميادين الطبيعة ، أما واقع الأمرأننا قد ربينا ونشأنا وتعلمنا طريقة تقوم على أن الدين يتنافر مع العلم الطبيعى ونتائجه ، حتى إننا نرى دارس العلم يتناول ذلك

العلم على حذر وخشية أن يتنافى هذا مع الإيمان الدينى، أو مع أى شعور مما توارثناه عن ماضينا ، أنه قد يتنافى مثلا مع خوارق الأولياء ، أو الاعتقاد فى عجز الإنسان وقصوره بالقياس إلى علم الله وقدرته سبحانه وتعالى (١٠٠) فما نريده من المسلم ، أن يطبق الدعوة الدينية إلى وجوب المعرفة ، وإلى استخدام العقل ، ليضئ له طريق المعرفة حتى تطير خفافيش الخرافات والأوهام .

ولا يقصر الدكتور زكى دور الدين فى بناء الحضارة على إكماله لدور العلم فقط بل يرى أن للدين دور آخر فى إكماله الفلسفات المعاصره ، وهذه الفلسفات هى « الوجودية والتحليليه والبرجماتية والمادية الجدلية » ، وكل فلسفة منهم تخدم الإنسان من جانب ، فأحدهم تقرر بنفسه ما يريده لنفسه(وجودية)وأحدهم توضح بنفسه مايريده لنفسه(تحليلية) واحدهم تضع له الأهداف ابتغاء تحقيقها (برجماتية) والأخيرة تلمس عوائق السير وتسعى لإزالتها (مادية جدلية) فالمحور الأساسى لأهم فلسفات عصرنا تدور حول الإنسان » والتى تجعل من الإنسان مبدأ وغاية ، وتجعل هذه الحياة الأولى والأخيرة » (١٠١) .

فمذاهب الفلسفات المعاصرة ـ كما يراها الدكتور زكى ـ تهتم بالإنسان فى حياته الدنيا ، وكأنه يبدأ هنا ، وينتهى هنا ، ولم يكن منه شئ قبل ظهوره ، ولن يكون منه شئ بعد غيابه ، ولكن هذه النظرة أصابت الروح الإنسانية بمقتل لأنها حصرت وجود الإنسان بهذه الدنيا ، بما فيها من صرعات » مما دعا الكثير من رجال الفكر فى الغرب ، إلى اتهام الحضارة القائمة ـ علم وفلسفة ـ بأنها حضارة عرجاء تسير على رجل واحدة ، وأما الرجل الثانية التى غابت فأصيبت الحضارة لغيابها بالعرج فهى جانب الرادع الخلقى (١٠٢) ومصدره الأساسى من الدين .

وهذه النظرة التى تقدمها الفلسفات المعاصرة للإنسان ، يرى الدكتور زكى أنها لا تتفق مع رؤية الدين له ، لأن النظرة الإسلامية من شأنها أن تجعل هذه الحياة مرحلة أولى تأتى بعدها مرحلة أخرى من الحياة الأبدية ، وفى استطاعة الدين أن يكمل هذه النظرة الفلسفية الناقصة للإنسان ، فتضع للإنسان تصورا لحياته قبل الميلاد ، وتصورا لحياته بعد الموت، وهما التصوران اللذان لا تقدمهما الفلسفات المعاصرة ، حيث ينصب اهتمامها على الإنسان منذ الميلاد وحتى الممات ، أما قبل هذا أو بعد هذا فلا

تعيره اهتمامها .

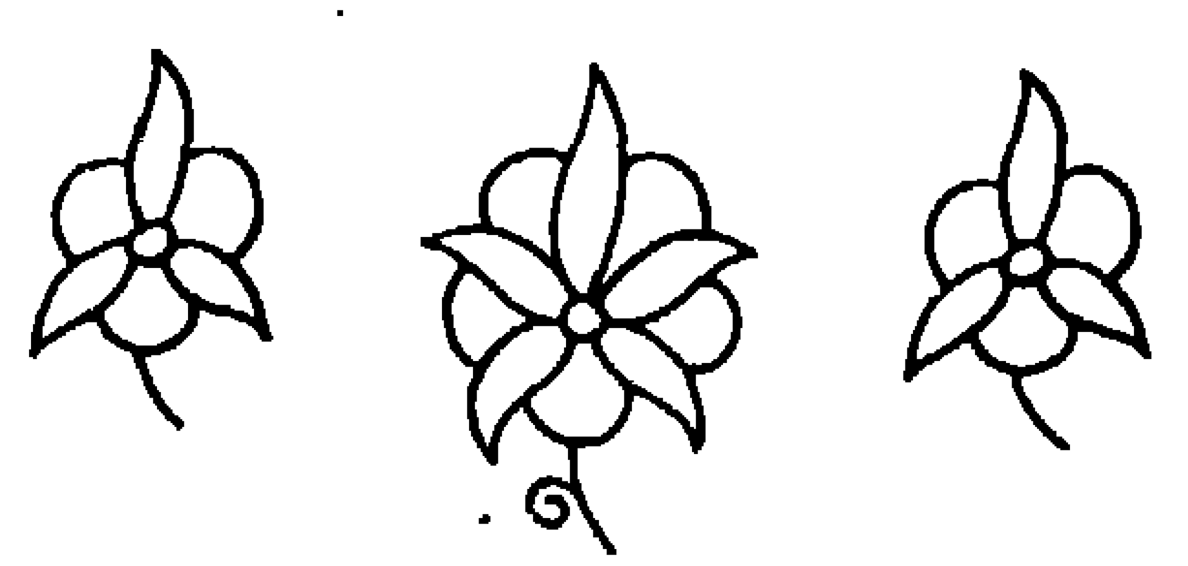
فكان الدين عند الدكتور زكى يضيف أبعادا جديدة للإنسان أكثر بعدا من هذه الفلسفات المعاصرة ، لأنه يبحث قبل وجود الإنسان ، وبعد وجوده ، قبل الحياة وبعدها ، ويعطيه العلة فى خلقه ، ويعطيه الجزاء على عمله ، فما يفقده الناس فى الغرب هو غياب الهدف الذى يعيشون ويعملون من أجله ، ومن هنا كانت للحياة الدينية قيمة كبرى ، لأنها حياة من شأنها أن تقضى على الشعورين معا : الشعور بالقلق والشعور بالاغتراب ... لأن الإنسان يعمل طاعة لربه وابتغاء مرضاته فلا سؤال بعد هذا لماذا أعمل ؟ بل ولا سؤال بعد هذا لمن أعمل » (١٠٣) .

ويلخص الدكتور زكى أركان الحياة السوية بشرطين هما علم وقيم ، المصدر الرئيسى للمعرفة العلمية هى العلوم الطبيعية ، والمصدر الرئيسى للقيم الموجهة للسلوك هو الدين ، والحياة السوية شرطها أن يتوازن هذان المصدران ،فبالمصدر الأول نعرف حقيقة العالم الواقع ، وبالمصدر الثانى نعرف الحدود الجائزة فى التعامل مع ذلك الواقع ، وقد جاءت الحضارة الإسلامية مزيجا كلمة وفعل » ويبدو واضحا أنه لابد لنا من الجمع بين مبادئ الأخلاق كما وردت فى العقيدة الدينية ، وقوانين العلم الحديث بما تتضمنه من منهج جديد وليس هذا الجمع مستحيلا (١٠٤) بل هو جمع ينادينا زكى نجيب محمود للأخذ به ، لأنه سيفتح أمامنا أفاقا مغلقة لأنها ثنائية تضع الإنسان على قدمية فوق الأرض ، وترفع رأسه إلى السماء ، أنها تتيح أن يعيش لهما معا ، فعلى الأرض يسعى علما وعملا ، وفى السماء يهتدى بالمثل التى ترسم أمامه أهدافا وغايات ، والعلم والقيم كلاهما ـ فى أوربا وأمريكا ـ ينبت من الأرض كلاهما ينشد القوة والمنفعة ، وأما الثنائية المقترحة لنا فتجعل العلم نباتا ينبثق من الأرض وظواهرها ، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحيها ، فالثنائية المقترحة تضمن لنا ، أن نجمع بين العلم وكرامة الإنسان ، وهى ثنائية ـ تكفل لنا أن نضع الإنسان فى موضعه الصحيح بالنسبة الصحيحة ، فلا تضخيم له ولا تهوين من شأنه (١٠٥) .

ولما كان هذا الجمع بين الدين والعلم ، هو الصيغة الصحيحة ، فيما يرى زكى نجيب محمود ، أوجب على كل مسلم أن يأخذ من دينه ما يدفعه إلى الأمام ، إلى التقدم ، يأخذ من الغرب علمهم الطبيعى ويأخذ من دينه الإطار الصحيح الذى يوظف فيه هذا العلم

لخدمة البشرية لا تدميرها ، يأخذ من الفلسفات نظرتها المتعددة لكافة جوانب حياة الإنسان فى الدنيا ، ويأخذ من الدين ما يكمل هذه النظرة ببحث فيما قبل الميلاد ، وما بعد الحياة ، فيأخذ من الغرب الوسائل ويضع من عنده الأهداف ، يأخذ من الغرب المادة ويضع من عنده الروح ، يأخذ من الغرب اهتمامهم بالحياة الدنيا ويضع من عنده اهتمام بالحياة الآخرة ، بهذا يحقق صورة الإنسانية الكاملة وبهذا تتحقق الحضارة التامة .

هذا هو تصور زكى نجيب محمود للتفاعل الذى يمكن أن يقوم بين العلم والدين ، ولا أظن أن هناك عالما على وجه الأرض يستطيع أن يدعى أنه يقدم علما ليس لخدمة الإنسان ، فالإسلام يضع الإنسان كركن أساسى فى منظومته ، وبالتالى يضع هذا الحد للعلم فشرطه للعلم لكى يكون صحيحا أن يخدم الإنسان ويجعل حياته أكثر ملائمة عن ذى قبل ، وأيضاً لا أظن أنه يوجد رجل دين يرى أن الاهتمام بالعلم والعالم يخالف عقيدته ، لأنها نزلت على إنسان يعيش فى هذا العالم الذى يجب أن يعرفه ، ويعرف خالقه عن طريقه .



الهوامش

١ - د / زكى نجيب محمود ، فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة « رحلة صيف » ، ص ٢٥ دار الشروق ، القاهرة ، ط ١ سنة ١٤٠٧ ، ١٩٨٧ .

٢ ـ د / زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، مقالة « عالم عابد فى مركب الفضاء » ، ص ٩٨ ـ ٩٩ ـ دار الشروق ط ١ ، سنة ١٤٠٧ ، ١٩٨٧ .

٣ ـ د / زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، مقالة « لقاء فى الجسرة » ، ص ٣١٢ ، ٣١٣ ، دار الشروق ط ١ سنة ١٤١٠ ، ١٩٩٠ .

٤ ـ انظر هيجل « موسوعةالعلوم الفلسلفية » ص ٤٧ ـ ٤٨ ، ترجمة د / إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة بالقاهرة ط ١ سنة ١٩٨٥ ، وأيضاً وولترستيس : الزمان والأزل ، مقالة فى فلسفة الدين ص ٤٠ ، ترجمة زكريا إبراهيم ، الموسوعة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧ .

٥ ـ د / زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، مقالة « سؤال عن الثقافة وجوابه » ص ٣٣١ ، دار الشروق .

٦ ـ رؤية إسلامية ، مقالة « اختلافات الرأى والرؤية » ص ٨٧ .

٧ ـ المرجع السابق نفس المقالة ص ٨٨ .

٨ ـ د / زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، مقالة « ما لهذه الشجرة لا تنمو » ؟! ، ص ١٨٩ .

٩ ـ المرجع السابق ، مقالة « الدين والتدين وعلم الدين » ، ص ١٤٣ .

١٠ ـ المرجع السابق نفس المقالة ، ص ١٥١ .

١١ ـ د / زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ص ٦٨ ، دار الشروق ط ٢ سنة ١٩٧٣ .

١٢ ـ د / زكى نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ، مقالة « ليس إيمان الدراويش » ص ١٦٧ ، دار الشروق ط ١ سنة ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤ .

١٣ ـ رؤية إسلامية ، مقالة « الأشياء والكلمات » ص ٦١ ، ٦٢ .

١٤ ـ هذا العصر وثقافته ، مقالة « طريقنا إلى إحياء الدين » ص ١٤١ .

١٥ ـ رؤية إسلامية ، مقالة « أهو شرك من نوع جديد ؟! » ص ٣١٦ .

١٦ - المرجع السابق ، مقالة « أنا المسجد الساجد » ص ٢٠ .

١٧ ـ قيم من التراث ، مقالة « الشعائر وما وراءها » ص ١١١ .

١٨ ـ المرجع السابق ، مقالة « تربية الضمير الدينى » ص ١٠٦ .

١٩ ـ المرجع السابق ، مقالة « الشعائر وما وراءها » ص ١١٤ ، وتتشابه هذه الفكرة التى أخذ بها أستاذنا

الدكتور / زكى مع ما سبق أن قاله سقراط فى أن من يعرف لا يخطئ فالمعرفة فضيلة والجهل رذيلة .

٢٠ ـ رؤية إسلامية ، مقالة « أنا المسجد الساجد » ص ١٩ .

٢١ ـ هذا العصر وثقافته ، مقالة « بحثاً عن الإنسان الجديد » ص ٧٧ .

٢٢ ـ قيم من التراث ، مقالة « من وحى الكعبة » ص ٩٦ .

٢٣ ـ المرجع السابق ، مقالة « قيمة من التراث تستحق البقاء » ص ١٠ .

٢٤ ـ المرجع السابق ، نفس المقالة ص ١٣ .

٢٥ ـ هذا العصر وثقافته ، مقالة « قومية ثقافية » ص ٥٠ .

٢٦ ـ د / زكى نجيب محمود : هموم المثقفين ، ص ١٢٤ ، دار الشروق ، ط ١ سنة ١٤٠١ ـ ١٩٨١ .

٢٧ ـ د / زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، مقالة « أين نضع المبادئ ؟ » ص ٣٨ ، وأيضاً المقدمة ص ٧ ، دار الشروق ط ١ سنة ١٤٠١ ـ ١٩٩٠ .

٢٨ ـ د / زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، مقالة « إنسانية العلم » ص ٢٢٣ دار الشروق ط ١ سنة ١٩٧٦ ، أحيانا يضع د / زكى الدين ضمن التراث ، وأحيانا أخرى يخرجه من دائرة التراث ، وأحيانا يضعه ضمن الثقافة وأحيانا أخرى يخرجه من دائرة الثقافة ويجعله مشكلا لها ، أما الدكتور حسن حنفى ، فيرى أن « الدين جزء من التراث ، وليس التراث جزءا من الدين » انظر د / حسن حنفى التراث والتجديد ، ص ٢٠ دار التنوير بيروت ط ١ سنة ١٩٨١ .

٢٩ ـ فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة « الكتيبة الخرساء » ص ٣٣٠ .

٣٠ ـ رؤية إسلامية ، مقالة ﴿ أقرأ باسم ربك .. ﴾ ص ٣٦ .

٣١ ـ د / زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة « الفردية المسئولة » ص ٢٥ ، دار الشروق ط ١ سنة ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ ، وهموم المثقفين ، مقالة « طريق العقل فى التراث الإسلامى » ص ٨٠ ، وأيضاً قصة عقل ص ٢٣٤ ، دار الشروق ، ط ١ سنة ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ .

٣٢ ـ بذور وجذور ، مقالة « عن العقل ونضجه » ص ٤٠٣ .

٣٣ ـ المرجع السابق ، نفس المقالة ص ٤٠٥ ، ٤٠٨ .

٣٤ ـ المرجع السابق نفس المقالة ص ٤٠٠ .

٣٥ ـ مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة « سلطان العقل » ص ١٠ ومن زاوية فلسفية ، ص ٨ ، دار الشروق ط ٣ سنة ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢ ورؤية إسلامية ، مقالة « تقاليد وتقليد » ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ وقارن الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد .

٣٦ ـ قيم من التراث ، مقالة « ابن رشد فى تيار الفكر العربى » ص ٢٤ ، ٤٣ ، وقارن ابن رشد :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ١٧ ، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، نشر دار الآفاق الجديدة بيروت سنة ١٩٨٧ .

٣٧ : مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة « سلطان العقل » ص ٩ ، ١٠ ، ومن زاوية فلسفية ص ٨ ، ورؤية إسلامية ، مقالة «تقاليد وتقليد » ص ٢٣٧ ، وقارن محمد عبده رسالة التوحيد ، تحقيق محمود أبو رية ص ٣٤ ط ٥ دار المعارف سنة ١٩٧٧ .

٣٨ ــ هذا العصر وثقافته ، مقالة « طبيعتنا وما ينبع منها » ص ١٣٣ ــ ١٣٤ .

٣٩ ــ تجديد الفكر العربى ، ص ١١٧ ــ ١١٨ ، وانظر إلى المعتزلة فى هذا البير نصرى نادر:فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ١١٢ ، نشر الإسكندرية .

٤٠ ــ تجديد الفكر العربى ، مقالة « غربة الروح عن أهلها » ص ١٣٦ .

٤١ ــ د / زكى نجيب محمود : وجهة نظر ص ٢٢ ، مكتبةالأنجلو المصرية سنة ١٩٧٦ ، وأيضاً مكررة بنفس المعنى فى كتاب : من زاوية فلسفية ، مقالة « الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة » ص ١٥ .

وانظر أيضاً عباس محمود العقاد « التفكير فريضة إسلامية » ص ٥ ، دار القلم ، ط ١ ، سنة ١٩٦٢ .

٤٢ ــ رؤية إسلامية ، مقالة ﴿ اقرأ باسم ربك ... ﴾ ص ٣٨ .

٤٣ ــ من هؤلاء الناقدين كان د / محمد البهى مؤلف كتاب « الفكر الإسلامى الحديث ، وصلته بالاستعمار الغربى » حيث خصص فصلا لنقد كتاب خرافة الميتافيزيقا ووضع له عنوان « الدين خرافة » .

وأيضا انظر د / زكى نجيب محمود : هموم المثقفين ص ١١٦ .

٤٤ ــ بذور وجذور ، مقالة « للحرية شيطانها » ص ٢٦٢ .

٤٥ ــ قصة عقل ، فصل « التجريبية العلمية » ص ١١١ ، ومقدمة كتاب موقف من الميتافيزيقا ص د ، دار الشروق ط ٢ سنة ١٤٠٣ ــ ١٩٨٣ .

٤٦ ــ قارن قيم من التراث ، مقالة « الفلسفة شئ والدين شئ آخر » ص ١١٧ ، وموقف من الميتافيزيقا ، المقدمة ص . د .و

٤٧ ــ قيم من التراث ، مقالة « الفلسفة شئ والدين شئ آخر » ص ١٢٣ .

٤٨ ــ عربى بين ثقافتين ، مقالة « العروبة موقف » ص ٦٩ .

٤٩ ــ المرجع السابق ، مقالة « فكر على فكر » ص ٢٨٩ .

٥٠ ــ تجديد الفكر العربى ، مقالة « غربة الروح عن أهلها » ص ١٢٦ .

٥١ ــ رؤية إسلامية ، مقالة « فعل الزمن » ، ص١٨١ .

٥٢ ــ قيم من التراث ، مقالة « ذلك دور المسلمين » ص ١٢٥ .

٥٣ ــ رؤية إسلامية ، مقالة « قنافذ وثعالب » ص ١٢٧ ، ومقالة « فعل الزمن » ص ٢٦٨ ، وأيضا قيم

من التراث ، مقالة « نعم إسلامنا يكفينا ، ولكن كيف ؟ » ص ١٣٧ .

٥٤ ـ عربى بين ثقافتين ، مقالة « صورة مصغرة » ٤١٤ .

٥٥ ـ قيم من التراث ، مقالة « ذلك دور المسلمين » ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

٥٦ ـ المرجع السابق ، مقالة « طالب وطالبة » ص ٢٤٢ .

٥٧ ـ المرجع السابق ، مقالة « اقولها كلمة صدق » ص ١٦٧ .

٥٨ ـ المرجع السابق ، مقالة « نعم إسلامنا يكفينا ولكن كيف ؟ » ص ١٣٦ .

٥٩ ـ المرجع السابق نفس المقالة ، ص ١٤٢ .

٦٠ ـ المرجع السابق نفس المقالة ، ص ١٤٢ .

٦١ ـ فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة « صورة جديدة لأفكار قديمة » ١١١ ، ١١٢ ، وأيضا مقالة «هيكل البناء » ص ٨٤ .

٦٢ ـ المرجع السابق مقالة ،« صورة جديدة لأفكار قديمة » ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

٦٣ ـ هموم المثقفين مقالة « ازمة المثقف العربى » ص ٢٨ .

٦٤ ـ فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة « صورة جديدة لأفكار قديمة » ص ١٢٤ .

٦٥ ـ المرجع السابق ، مقالة « لك الله يا علوم الإنسان » ص ٢١٦ .

٦٦ ـ المرجع السابق نفس المقالة ص٢٢٣ .

٦٧ ـ المرجع السابق ، مقالة « تلخيص التلخيص » ص ٥٢٠ .

٦٨ ـ هذا العصر وثقافته ، مقالة « وكذب بطن أخيك » ص ٩٥ .

٦٩ ـ المرجع السابق نفس المقالة ص ٩٦ .

٧٠ ـ فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة « لك الله يا علوم الإنسان » ص ٢٢٥ .

٧١ ـ المرجع السابق ، مقالة « تلخيص التلخيص » ص ٥٢٠ .

٧٢ ـ المرجع السابق ، مقالة « لك الله يا علوم الإنسان » ص ٢٢٨ .

٧٣ ـ المرجع السابق ، مقالة « تلخيص التلخيص » ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ .

٧٤ ـ عربى بين ثقافتين ، مقالة « من مواطن الضعف » ص ١٨٨ .

٧٥ ـ رؤية إسلامية ، مقالة « يموت الإنسان ليحيا » ص ١٠٣ .

٧٦ ـ بذور وجذور ، مقالة « من ذا يزيح الضباب » ص ١٥٥ .

٧٧ ـ رؤية إسلامية ، مقالة « يموت الإنسان ليحيا » ص ١٠٤ .

٧٨ ـ المرجع السابق نفس المقالة والصفحة .

٧٩ ـ بذور وجذور ، مقالة « للحرية شيطانها » ص ٢٦١ .

٨٠ ـ نفس المرجع والمقال والصفحة .

٨١ ـ هذا العصر وثقافته ، مقالة « وكذب بطن اخيك » ص ٩٦ .

٨٢ ـ بذور وجذور ، مقالة « للحرية شيطانها » ص ٢٦٠ .

٨٣ ـ رؤية إسلامية ، مقالة « أنا المسجد الساجد » ص ٢٦ ، ٢٧ .

٨٤ ـ المرجع السابق نفس المقالة ص ٢٨ .

٨٥ ـ بذور وجذور ، مقالة « للحرية شيطانها » ص ٢٦٠ ، ٢٦١.

٨٦ ـ عربى بين ثقافتين ، مقالة « من إشعاعات التوحيد » ص ٢٥٦ .

٨٧ ـ أفكار ومواقف ، مقالة « هل هما اثنان ؟! » ص ٢٣٦ دار الشروق بيروت سنة ١٩٨٣ ، قيم من التراث ، مقالة « ذلك دور المسلمين ، ص ١٣٢ ، بذور وجذور ، مقالة « وللحرية شيطانها » ص ٢٥٥ ، مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة « الفردية المسئولة » ص ٢٦ .، هذا العصر وثقافته ، مقالة « مسك الختام» ص ٢٨ ،وايضا المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ص ١٨ ، دار الشروق .

٨٨ ـ قيم من التراث ، مقالة « نعم إسلامنا يكفينا ، ولكن كيف ؟ » ص ١٣٧ .

٨٩ ـ فى تحديث الثقافة العربية ، مقالة بعنوان « وصولا إلى حرية وعدالة » ص ٤٣٩ .

٩٠ ـ قيم من التراث مقالة « اقولها كلمة حق » ص ١٧٢ .

٩١ ـ عن الحرية أتحدث ، مقالة « خطاب من مجهول » ص ٢٣٠ ، ٢٣١ ، دار الشروق سنة ١٩٨٦ .

٩٢ ـ أفكار ومواقف ، مقالة « هل هما اثنان ؟! » ص ٢٣٧ .

٩٣ ـ مجتمع جديد أو الكارثة ، مقالة « السفردية المسئولة » ص ٢٧ ، وأيضا « الشرق الفنان » ص ١٣ ، ١٤ .

٩٤ ـ قيم من التراث ، مقالة « مدينة الفكر كثيرة الأبواب » ص ٣٣٧ .

٩٥ ـ تجديد الفكر العربى ، ص ٢٣٦ .

٩٦ ـ قيم من التراث ، مقالة « نعم إسلامنا يكفينا ، ولكن كيف ؟ » ص ١٤٢.

٩٧ ـ عن الحرية اتحدث ، مقالة « خطاب من مجهول » ص ٢٣٥ .

٩٨ ـ تجديد الفكر العربى ص ٢٧٢ .

٩٩ ـ عربى بين ثقافتين ، مقالة « العربى بين حاضره وماضيه » ص ١٥٨ .

١٠٠ ـ المرجع السابق ، نفس المقال ص ١٦٣ .

١٠١ ـ هموم المثقفين ، مقالة « عصرنا من فلسفته » ص ٥٣ .

١٠٢ ـ عن الحرية اتحدث ، مقالة « إنسانية الإنسان » ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

١٠٣ ـ قيم من التراث ، مقالة « ذلك دور المسلمين » ص ١٣١ .

١٠٤ ـ عن الحرية اتحدث ، مقالة « رهبة المجهول » ، ص ٦٥ ، ٦٦ .

١٠٥ ـ تجديد الفكر العربى ص ٢٨٥ .

المراجـع

مؤلفات الدكتور زكى نجيب محمود :

١ ـ أفكار ومواقف ، دار الشروق بيروت سنة ١٩٨٣ .

٢ ـ المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، بيروت (د . ت) .

٣ ـ بذور وجذور دار الشروق ، ط ١ سنة ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م .

٤ ـ تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، ط ٢ سنة ١٩٧٣ .

٥ ـ ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، ط ١ ، سنة ١٩٧٦ .

٦ ـ رؤية إسلامية ، دار الشروق ، ط ١ ، سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

٧ ـ عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، ط ١ ، سنة ١٤٠١ هـ / ١٩٩٠ م .

٨ ـ عن الحرية أتحدث ، دار الشروق ، بيروت ، سنة ١٩٨٦ .

٩ ـ فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، القاهرة ، ط١سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

١٠ ـ قصة عقل ، دار الشروق ، ط ١ ، سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ مـ .

١١ ـ قيم من التراث ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٤ .

١٢ ـ مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

١٣ ـ من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، ط ٣ سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

١٤ ـ موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٣ ، والطبعة الأولى كانت بعنوان (خرافة الميتافيزيقا) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٥٣ .

١٥ ـ هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، سنة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

١٦ ـ هموم المثقفين ، دار الشروق ، ط ١ ، سنة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .

١٧ ـ وجهة نظر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٧٦ .

مؤلفات لآخرين :

١٨ ـ ابن رشد ، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، دار الافاق الجديدة ، بيروت ، سنة ١٩٧٨ م .

١٩ ـ الباقلانى : التمهيد ، تحقيق ريتشارد مكارثى ، بيروت المكتبة الشرقية ، ١٩٥٧ .

٢٠ ـ البهى (د / محمد) : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، القاهرة مكتبة وهبة ،

١٩٥٧ م .

٢١ ـ العراقى (د/ محمد عاطف) : مقالة بعنوان عربى بين ثقافتين ، مجلة المنتدى ، الامارات ١٩٩١م .

٢٢ ـ الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، تحقيق حسين آتاى ، انقرة ، سنة ١٩٦٢ م .

٢٣ ـ العقاد ـ (عباس محمد) : التفكير فريضة إسلامية ، دار القلم ، ط ١ .، ١٩٦٢

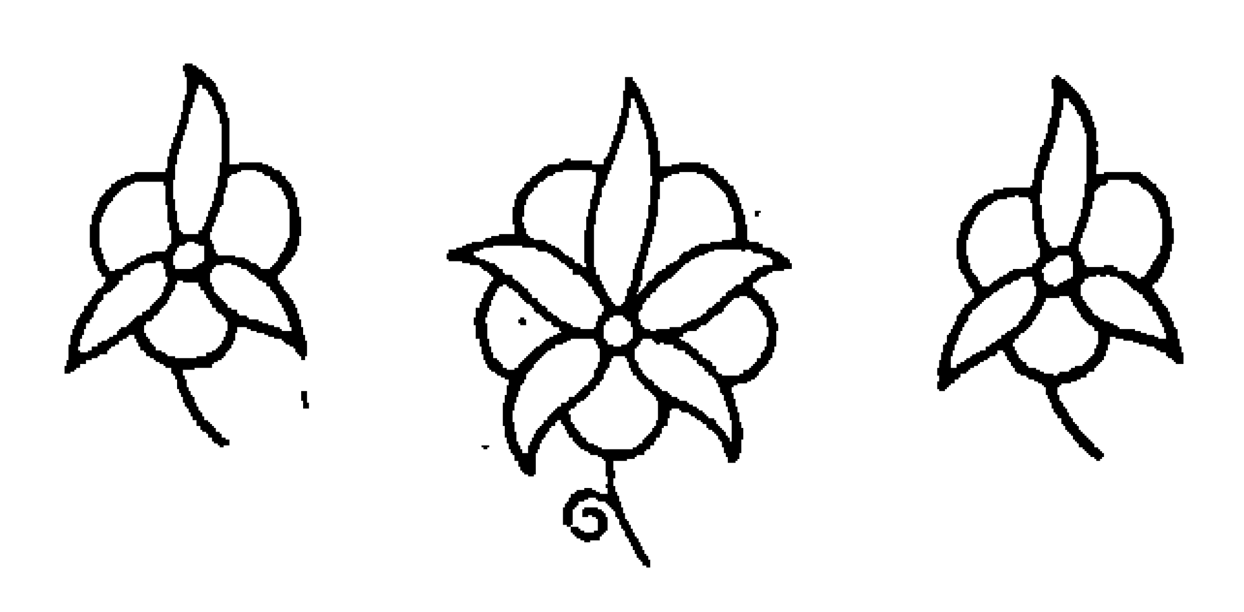
٢٤ ـ حنفى (د / حسن) : التراث والتجديد ، دار التنوير ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠ .

٢٥ ـ ستيس (وولتر) : الزمان الأزل ، مقالة فى فلسفة الدين ، ترجمة د /زكريا إبراهيم ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧ .

٢٦ ـ عبدة (الشيخ الإمام محمد) : رسالة التوحيد ، تحقيق محمود أبو راية ، ط ٥ دار المعارف ١٩٧٧ م .

٢٧ ـ نادر (البير نصرى) : فلسفة المعتزلة ، حـ ١ ، الإسكندرية .

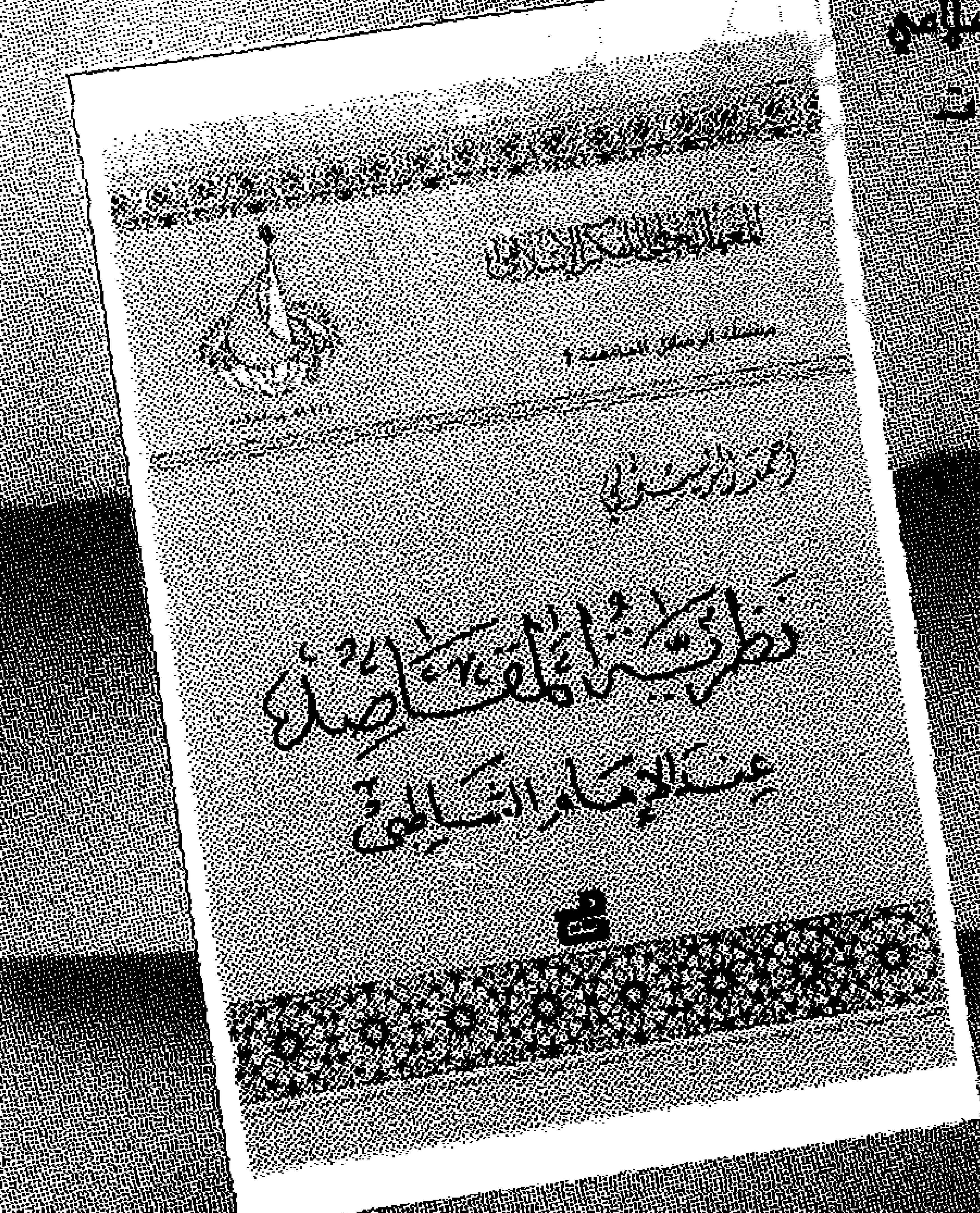
٢٨ ـ هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .



أحمد الريسوني

نظرية المقاصد
عند الإمام الشاطبى

يقدم لنا هذا الكتاب عرضا ودراسة لنموذج متميز فى هذا الباب ألا وهو الإمام أبو إسحاق الشاطبى . وقد عمل المؤلف على تجلية المنهج الإستقرائى عند الشاطبى وبيان قيمته ومدى الحاجة إليه . ومن الجوانب التى تتضمنها هذا الكتاب والتى تخدم مناهج فهم الكتاب والسنة ، بحثه المستفيض لمسألة تعليل الشريعة وتعليل أحكامها .



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

آراء جديدة في علم الاقتصاد المعياري
النهوج الغربية والمنظور الإسلامي

أبحاث

بقلم
البروفسور دكتور
فولكر نايهاوس**

إن النتيجة التي انتهى إليها هذا البحث هي أن « المذهب العقلي النقدي » يمكن أن يمثل منهجية مشتركة للعلوم الاقتصادية الغربية والإسلامية ، ويعتبر هذا الأساس المشترك شرطا مسبقا لأي تبادل ذي معنى للحجج بين الاقتصاديين الغربيين والمسلمين ولقد اشتمل البحث على ثلاثة فصول :

ـ **فأما الفصل الأول** : فيلخص التطورات المهمة في النظرية الغربية للمعرفة (الأبستيمولوجيا) ، وسيجرى توضيح الوضع الابستيمولوجي للمعرفة الحقيقية والمعتقدات الدينية .

ـ **وأما الفصل الثاني** : فإنه يشرح التاريخ المنهجي لعلم الاقتصاد والفرق بين علم الاقتصاد الإيجابي والمعياري وسيجرى بحث الافتراض الخاص بعلم الاجتماع ومنهجية المذهب العقلي النقدي ، ومن المناسب ، بالنسبة إلى علم الاقتصاد الإسلامي ، استعراض موجز للمعالجات الأخيرة للمسائل المعيارية والمعنوية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والغربية .

ـ أما الفصل الثالث : فإنه يستخلص بعض النتائج من مجمل المواقف الأبستيمولوجية والمنهجية الغربية إزاء الاقتصاد الإسلامي وإذا حكمنا على حالة

---

* بحث مقدم إلى الندوة الدراسية عن « منهجية علم الإقتصاد الإسلامي » -كانو (نيجيريا) من ٢٠-٢٦ إبريل ١٩٨٧ والتي نظمتها جامعة بايرو .

** جامعة باخوم - جمهورية ألمانيا الموحدة

علم الاقتصاد الإسلامي من ذلك الموقف لوجدنا أنه في بعض أجزائه غير مرض . مع إيراد بعض التلميحات بتحسين الوضع .

ويشتمل هذا البحث الذى أعده اقتصادى غربى على بعض التوصيات الجلية والضمنية بصدد إجراء مزيد من التطوير لعلم الاقتصاد الإسلامى ، وقد يحكم بعض المسلمين على ذلك بأنه غطرسة فكرية أو « إمبريالية أكاديمية » .

(١) الأسس الإبستيمولوجية لعلم الاقتصاد

(١) الاقتصاد : علم يتعامل مع العمل الإنسانى ، أى مع سلوك هادف ، فالإنسان العامل يبتغى الانتقال من حالة راهنة إلى أخرى أكثر إرضاء له ، ولبلوغه هذا الهدف فإنه يستخدم ما يراه مناسبا من الوسائل ، وليس ثمة حاجة إلى قصر التحليل على الأوجه التى تتسم بالأنانية والمادية للعمل الإنسانى ، فإن جميع ألوان السلوك الهادف والاختيارات الواعية قد تصبح موضوعا لتحليل اقتصادى[1] .

(٢) إن العمل الإنسانى تحدده معتقدات الإنسان : وينبغى التمييز بين نمطين من المعتقدات بالنسبة إلى مضامينها : وهما المعتقدات اليقينية والمعتقدات الفرضية .

ـ **فالمعتقدات اليقينية** : معتقدات عن حقيقة العالم ، وتتحدد الإمكانات البديلة لعمل الإنسان بمعتقداته اليقينية . إن المعتقدات بماهية الوسائل البديلة المتاحة للفاعل وكيف أنها تغير الوضع أو الحالة (حسب « قوانين الطبيعة أو القوانين الاقتصادية » ... الخ) ، معتقدات تسمى توقعات .

ـ **أما المعتقدات الفرضية** : فهى معتقدات بما ينبغى أن يكون عليه العالم وعما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان. إن بواعث وأهداف فعل الإنسان تقررها المعتقدات الفرضية . وتعتبر المعتقدات الفرضية فى علم الاقتصاد أسس المثل والأهداف والمستويات المتعلقة بتقييم الأحوال البديلة ومناهج العمل .

لقد كانت نظرية المعرفة (الأبستيمولوجيا) ـ كفرع من فروع الفسلفة الغربية ـ تهتم بصفة رئيسية بمشاكل المعتقدات الاستيفائية . أى المعتقدات بأن شيئًا ما موجود أو غير

موجود فى الواقع ، وكانت المعتقدات الفرضية مسألة كبرى فى الدين واللاهوت .

المعرفة عن العالم الواقعى

(٣) يمكن أن تكون المعتقدات اليقينية (توقعات عن العالم الواقعى) معتقدات صحيحة أو زائفة ، وثمة شرط أساسى للاعتقاد ، وهو الفهم : ذلك أن من الحماقة الاعتقاد بأن افتراضا ما افتراض صحيح ولكن دون فهم معنى ذلك الافتراض ، إن الاعتقاد يستلزم الفهم ولكن ليس العكس . فمن الممكن فهم افتراض (مثلاً أن الأرض سطحية) بدون الاعتقاد بذلك ، ولذلك فإن الاعتقاد شئ أكثر من الفهم .

إن الافتراض يفهم ولكنه لا يصدق حينما لا يكون هناك مبرر كاف له . ويمكن تبرير افتراض عن العالم الواقعى بالاحتكام إلى « الحقائق » وإلى الدليل التجريبى[٢] أما وأن افتراضا ليس هناك ما يبرره لا يستبعد إمكانية أن يكون صحيحاً (بالصدفة ، « الصحيح للأسباب الخاطئة ») فمثلا إن الافتراض بأن الأرض مستديرة افتراض صحيح ، ولكن يمكن تبريره من جانب صاحب الافتراض وذلك باللجوء إلى معلومات يدعى أنه تلقاها من كائنات كونية .

وبالرجوع إلى هذه الإيضاحات (وفى تقليد طويل يعود إلى أفلاطون) قد تم تعريف المعرفة بأنها اعتقاد صحيح له ما يبرره . إن نظرية المعرفة تهتم بالمشاكل المتعلقة بكيفية اكتساب المعرفة وبإيجاد القيمة الحقيقية للافتراضات . إذن فإن تطبيق النظرية الفلسفية الأبستيمولوجيا يؤدى إلى منهجيات بعينها لحساب علوم محددة مثل علم الاقتصاد .

(٤) إن الأبستيمولوجيا الغربية تتبع مثلا عقلانيا ، ولقد ظهر المذهب العقلى الحديث فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وقد قام بالإسهامات « المنطقية » فى هذا المجال رينيه ديكارت « Rene De-scartes » (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ودافيد هيوم « David Hume » (١٧١١ ـ ١٧٧٦)[٣] .

(أ) ولقد حاول ديكارت وضع نظام للمعرفة محصن ضد النقد المريب ومؤسس على فهم صحيح ومعرفة بالله .. و « هو » يستهدف استكشاف افتراض أو أكثر من شأنه أن يكون محصنا ضد الاعتراضات المريبة.[٤] وكان ديكارت مقتنعا بأن للإنسان منفذاً إلى معرفة أولية عن العالم ... أى معرفة قبل التجربة أو فى معزل عن هذه التجربة ، وهى معرفة

وضعها الله فى عقل الإنسان بأن ما يشاهده الإنسان بوضوح وجلاء فهو حق ... فالوضوح والجلاء يجعلان الحقيقة متاحة للإنسان بفضل إحسان الله . فهذه المعايير تضمن الحقيقة .. وهى معايير معصومة ، والافتراضات مثل « أنا أفكر » أو « أنا موجود » أو « أنا أفكر . إذن أنا موجود » ، تعتبر حقائق أولية غنية عن البيان (أى أنها لا تحتاج إلى دليل تجريبى آخر) ، وهى حقائق ثابتة لا ريب فيها . إن الافتراضات الصحيحة بالنسبة إلى ديكارت يجب أن تكون أبعد ما يكون عن أى شك منطقى ممكن أو يجب استنتاجها بالضرورة من افتراضات ثابتة لامراء فيها ، ولا ريب فى أن المعرفة بمثابة نظام هرمى وإن الرياضيات (تنبثق من بعض البديهات الأساسية وتتدرج نحو كشف مجموعة كبيرة من الافتراضات) هى المثل الأعلى لنمط المعرفة الذى يدور بخلد العقلانيين الكلاسيكين .

ولقد واجه هذا المنهج الصارم كل الصرامة إزاء المذهب العقلى بعض التحديات . وهناك على وجه التحديد نمطان من افتراضات لا سبيل إلى الشك فيهما :

ـ الافتراضات .

ـ والافتراضات الذاتية والتثبت .

ولقد تساءل (التجريبيون الكلاسيكيون مثلا) ما إذا كانت أى معرفة وراء الحقائق التافهة اللاوزن لها يمكن أن تتيحها أساليب أولية » أى سابقة على التجربة) . وحتى إذا كان هناك أدراج الاستبطان (التأمل الباطنى) والإدراكات الحسية المباشرة فى قائمة الأمور المرشحة . فإنه لا يمكن تبرير المعتقدات التى تسمو فوق الموضوع . كما أن المذهب العقلى الصارم لا يمكن أن يتيح (تبريرا) لمعرفة الحقائق التي تشمل تعليل وتجارب الموضوعات الأخرى. إن الاتصال اللازم بين الموضوعات يثير احتمال حدوث أخطاء ، ومن هنا لا يمكن أن يصمد أمام الاختيار الصارم لليقينية (المنطقية) على أنه إذا كانت جميع المعتقدات بشأن الحقائق خارج إطار عقل المرء ، فإنها لا يمكن أن تصبح غير قابلة للجدل ، ومن ثم لا يمكن أن تكون مؤهلا للحقيقة ، وهذا من شأنه إثارة شك أساسى فيما إذا كان الإنسان يستطيع أن يجد افتراضات حقيقية ويكتسب معرفة عن العالم ، ولسوء الحظ لم يستطع الفرع التجريبى للمذهب العقلى أن يقدم أيضاً جوابا مقنعا وبالتالى فإنه يؤدى إلى مزيد من الشك والريبة .

(ب) كان هيوم (Hume) الداعية الكبير للمذهب التجريبى الكلاسيكى ، فيما كان المذهب العقلى الكلاسيكى يتبناه أساسا فلاسفة فى القارة الأوربية (وخاصة فرنسا وألمانيا) . وكان الفلاسفة البريطانيون على العموم يبدون أهمية أكبر « بالمعرفة التجريبية » .

كان هيوم يسلم بأن بعض « علاقات الأفكار » مثل تلك الموجودة فى الحساب يمكن أن تعرف بأنها علاقات أولية ولكن « الحقائق » لا يمكن معرفتها بتمرين عقلى محض . إن الاعتقاد بأن شيئاً موجوداً (هو حقيقة) لا يستبعد الإمكانية المنطقية بأن الاعتقاد زائف وأنه فى الحقيقة لا وجود له . ولمعرفة ما إذا كان ثمة افتراض عن حقائق صحيحا أم لا ، فهذا أمر يتطلب مراقبة ورصد . وهناك افتراضات تجريبية كثيرة من هذا نوع لا يمكن تقييم قيمتها الصحيحة بالمراقبة المباشرة وإنما يتم ذلك بصورة غير مباشرة بشئ من المراقبة والتفسير معا وهو ما يسميه هيوم « الاستدلال العقلى » .

فإذا نفى المرء أن المعرفة فى العالم يمكن اكتسابها بالاستدلال وحده . عندئذ لابد أن يبدأ السعى لبلوغ الحقيقة بمراقبة الحقائق. إن الأخذ بالاعتبار للحقائق القابلة للمراقبة المباشرة لا يدفع قدما معرفتنا عن العالم ، وإنما يمكن أن يسير قدما بالافتراضات الحقيقية عن أمثلة ليس لها (حتى الآن) تجارب ، إن ما أسماه هيوم « بالاستدلال العقلى » يسمى فى علم المصطلحات الفنية الحديث «بالاستنتاج الاستقرائى » ، فبدءا من الحقائق المراقبة يتوصل المرء بواسطة الاستنتاج الاستقرائى إلى بيان أعم أو « قوانين عالمية » عن الظواهر التجريبية « العالم الحقيقى » .

كان هيوم نفسه على علم بمشكلة أساسية فيما يتعلق بالصفة الأبستيمولوجية لمبدأ الاستقراء ، أو ما يسمى مبدأ التماثل[٥] وتتمثل المشكلة بالتحديد فى كيفية الاستنتاج منطقيا بأى شئ عن تجربة مستقبلية على أساس تجربة ماضية ولا شيء خلاف ذلك. على أن الاستقراء من أمثلة بعينها إلى قانون عالمى يتطلب فى مرحلة من مراحل المنافسة ، قفزة غير منطقية فى الفكر»[٦] والسبب فى ذلك أننا لا يمكن أن نعرف مبدأ التماثل من الاستدلال البحت (فهو افتراض عن العالم خارج عن نطاق العقل ، ونظرا لأن عدم التماثل فى الطبيعة لا يستبعد المنطق فإنه لا يمكن أن يكون له وضع ثابت . كما أنه لا يمكن معرفته بالمراقبة المباشرة (لأنه يتجاوز الإدراك الحسى) ، وإلى جانب ذلك لا يمكن إثباته بواسطة

تجارب ماضية لأن ذلك يتطلب استنتاجا استقرائيا ، وهكذا فإن مبدأ الاستقراء بحاجة إلى ذاته لإثبات مبدأ التماثل. «إن انتقاد هيوم انتقاداً كاملاً : فهو يقول إن مبدأ التماثل لا أساس له ومن هنا فإن الاستدلال من التجربة مبنى على فروض لامبرر لها »[٧]إن من المستحيل ضمان حقيقة افتراض عن العالم الواقعى بالاستنتاج الاستقرائى .

(جـ) وهذا من شأنه أن يفضى إلى نتيجة مزعجة جدا : ذلك أنه ليس فى الإمكان اكتساب « المعرفة التجريبية » بالمعنى العقلانى لا بالأسلوب الاستدلالى الذى ينتهجه العقلانيون الكلاسيكيون ولا بالأسلوب الاستقرائى الذى ينتهجه التجريبيون الكلاسيكيون .

إنه لضرب من المستحيل التوصل إلى افتراضات يقينية لا تقبل الجدل بمادة تجريبية ، وإنه لمن المستحيل أيضاً إثبات حقيقة المعتقدات اليقينية .

(٥) لقد أعاد الفلاسفة المعاصرون (مثل لودفيج ويتنجشتاين Ludwomg wittengstein) النظر فى معايير التبرير والتيقن بالرجوع إلى معانيها فى «اللغة العادية » ، ففى اللغة العادية تعنى المعرفة الأمور التى لها ما يبررها من اليقين الذى لا يشوبه أى شك (منطقيا)

ويصبح الفرق واضحا ببحث مثال من الأمثلة : عندما يرى رجل مائدة أمامه ، يكون الافتراض عندئذ وهو « هناك مائدة » بالنسبة إليه أمر لا يساوره أى شك ، وسيقبل الافتراض كيقين وحقيقة مع أنه قد يقر بأنه ليس فى منأى عن جميع الشكوك المحتملة : فهو لا يمكن منطقيا أن يستبعد الإمكانية بأن رؤيته ليست سوى نوع من الهلوسة وإذا ما وجه بسبب ما يحمله على الاعتقاد بأن ملاحظته شئ من الهلوسة فإنه ـ كرجل عقلانى ـ سيرضى بأن يبحث هذا السبب ويعمد إلى تغيير اعتقاده وفقا للدليل الجديد ، ولذلك فإنه لا يدعى العصمة لاعتقاده (اليقينى) ولكنه سيبقى عليه مفتوحا للنقد والتعديل، وطالما أن الاعتقاد (بأن هناك مائدة أمامه) له تبريره الكافى ، فإن الرجل يمكن أن يبنى أفعاله على أساس هذه «المعرفة الذاتية » (أى على سبيل المثال ، أن يضع كوب ماء هناك) ، ويمكنه أن يستخدمها لتقييمات إدراكية لافتراضات أخرى (مثل أنه ليست هناك مائدة وإنما كرسى) .

ليس ثمة صعوبة فى هذا النهج : فإذا كان الوضع الإدراكى للافتراض (ب) يقيم على ضوء افتراض آخر (ق) . فإن

هـذا لا يمكن أن يكـون معقولا إذا كان « ق » بعيـد عن أى شكوك ، ولكن من أين تستخلص حقيقة (ق) ؟ ألم يكن من الضرورى ، فى المثل الأخير أن يكون لـ « ق » وضع المعرفة الأولية التى تدرك بالاستدلال العقلى ؟ إن التمييز فى هذه الحالة اليقينية التى لا ترقى إليها شكوك معقولة لا يفضى إلى تقدم حقيقى .

ومما يبـرز هذه الحـجـة هوتفـسـيـر «خطى» أو « هرمى » (لعملية) التبرير فـإذا اعـتـبـر الافـتـراض « ب » على أنه صـحـيح فـإنه يجب أن يكون قـابلا للاقتطاع من الافتراض « ق » الصحيح الذى هو ذاته قـابل للاقـتطاع من « ر » .. الخ إلى أن تنتهى إلى الافتراض « ى» الذى يمكن اقتطاعه أو تبريره من افتراض سـابق ، ولذلك فـإنه لابد أن يكون ، كافتراض نهائى صحيحا فى حدا ذاته ، ولا ريب فى أن هذا التفسير مقنع حينما يقـبل المنظور « الخطى » على أنه منطقى ليس هناك أسـاس قـهـرى ، لماذا يجب أن يكون التـبرير خطيا عندما نريد أن نثبت يقـينا معـقـولا (ولكن ليس قـابلا للشك فيه) ، وعلى العكس ، يبدو أكثر ملاءمة للأخذ بتفسير « لامركزى » للتبـرير أو التخلى عن فكرة التبرير كلية .

(٦) وإذا ظهـر دليل يـؤيد الافـتـراض « ق » ويفند الافتراض « ب » عندئذ قد يحل « ق » مـحل « ب » إن تعـديل الاعتقاد الاستيقانى سببه الدليل الجديد الذى أثار بداءة الشكوك حول حـقـيـقـة الافتراض « ب » ثم أقنعنا بإحلال « ق » محل(ب)ولهـذا فـإنه ليس من الضرورى أن يكون هـناك افتراض إضـافى يتجاوز ما سبـق أن تم قبوله بالفعل (عند قبول « ب » على أنه مؤكد بصورة معقـولة) وأنه ليس ثمـة مـا يـدعـو إلى أن تكون نـوعية « ق » الإدراكية مختلفة عن تلك التى لـ « ب »[٨] إن التـمسك بـ « ق » يبرره الدليل الجديد وتفوقه على « ب » ، وفى ضـوء هذا الدليل ، فإنه لمن المسوغ تقييم « ق » بأنه مؤكد بصورة معقولة . ولكن ذلك يعنى أن « ق » لا مراء فيه ، وقد يحدث بعد مرور فترة من الوقت أن يظهر دليل جديد من شأنه أن يرد اعتبار « ب » (فى شكله الأصلى أو فى شكله المعدل ولكن ليس بصورة كبيرة)[٩] وصفوة القـول إن قبـول المرء الافـتـراض على أنه صحيح بصورة معقولة (أى لا ترقى إليه شكوك معـقـولة) لا يكون هذا المرء فى هذه الحالة بحاجة إلى تبرير باللجوء إلى افتراض صحيح حقيقى ، والتبرير الوحيد الذى يحـتـاجـه هو أنه لا تكون هناك شكوك معـقـولة ، وحيث إنه لا توجـد هناك مطالب لمعـرفة محققة وضمانات

نهائية « للحقيقة » ، فإنه ليست هناك حاجة إلى سلطة مركزية وإنما فقط إلى شكل « لا مركزى للتبرير» .

والغرض الكلاسيكى للتبرير العقلانى هو ضمان الحقيقة ، ولكننا اليوم يجب أن نعترف بأن من المستحيل ، من حيث المبدأ ، التوصل إلى اليقينية أكثر من الحقيقة الممكنة للمعتقدات اليقينية عن الظواهر التجريبية خارج إطار عقل الفرد . ونحن لا نستطيع الادعاء بأن لدينا معرفة معصومة من الخطأ ، وأنه لكى نكون عقلانيين يعنى أن نكون مستعدين لإعادة النظر فى معتقداتنا فى ضوء ظهور دليل جديد وقبول الإمكانية بأن المعتقدات يمكن أن تدحض . ولكى نتجنب سوء الفهم وأن نؤكد النقيض للمذهب العقلى الكلاسيكى لا ينبغى لنا أن نعرب عن المعنى الجديد « للتبرير » بواسطة صفة قوية مثل « اللامركزية » فحسب وإنما ينبغى لنا أن لا نتحدث عن التبرير على الإطلاق[١٠] ، إذ لا ينبغى بعد ذلك تعريف « المعرفة » على أنها « اعتقاد حقيقى له ما يبرره » وإنما « كاعتقاد فوق مستوى الشكوك المعقولة » أو على وجه التحديد ـ « اعتقاد معقول » ، وهو أساسا سؤال منهجى مؤداه فى ظل أى ظروف يمكن أن نقبل افتراضا فوق مستوى الشكوك ، والجواب على ذلك مرهون إلى حد كبير بالتقاليد والأعراف المقبولة فى علم بعينه .

إن الفكرة القائلة بأن جميع معرفتنا التجريبية عرضة للخطأ وليست أكثر (أو على أحسن تقدير) من اعتقاد غير مزيف ، قد أكدتها الأبستيمولوجيا والمنهجية للمذهب العقلى النقدى المبنى على أساس كتابات كارل ر . بوبر (Karl R . Popper) « المولود عام ١٩٠٢ » ، فقد استرعى الانتباه إلى عدم تماثل أساسى فى المنطق المتعلق بإثبات أو تفنيد التحقيق والتزييف على التوالى[١١] ومن المستحيل منطقيا التثبت من افتراض عام عن العالم الواقعى بجمع دليل مدعم ، ولكن ليس هناك منطق لاستنتاج استقرائى من بيانات فردية « لقانون » عام ، ولكن من الممكن بمساعدة منطق استنباطى تفنيد بيان عام بواسطة إيجاد بيان فردى مناقض[١٢] .

(ب) تبرير الأعراف والقيم

(٧) لقد تناولنا حتى الآن المشاكل الأبيستيمولوجية لمشاكل المعتقدات اليقينية فقط ، لكن الفعل البشرى لا يتحدد بها فقط وإنما بالمعتقدات التقادمية أيضاً ، أى الأعراف والقيم. كان فلاسفة

القرن السابع عشر مثل ديكارت العقلانى أو لوك التجريبى مقتنعيين بأن للإنسان معرفة بالأعراف والتقاليد أما « السلوك والأخلاق » فهى فى معزل عن التجربة (أى أمر مسلم به ، وهذه « المعرفة المعيارية » تشمل المعرفة بوجود الله .

ولكن هيوم أوضح أن هناك اختلافا بين تعبير « يكون » و تعبير « يجب » ففيما يمكن أن تكون تعبيرات « يكون » كتعبيرات حقيقية أو صفية . صحيحة أو زائفة ، فإن تعبيرات « يجب » تعبر عن تقييمات لحالة العالم ، ومن المنطقى أن يشمل تعبير « يكون » تعبيرات « يكون » عديدة أخرى فقط ، ولذلك فإنه من غير الممكن استخلاص تعبير « يجب » من « يكون » ونظراً لأن الصفات الإدراكية لتعبيرى « يكون » و « يجب » مختلفة وأن نظرية المعرفة الأبيستيمولوجيا التى وضعت لتعبيرات « يكون » لا يمكن تطبيقها على تعبيرات « يجب » مباشرة وبدون تحفظات ، ومع ذلك فإنه يمكن تباين بعض أوجه المماثلة والمطابقة .

إن الطلب العقلانى على التبرير قائم بصفة عامة ، وهو ينسحب لا على المعتقدات اليقينية فحسب ، وإنما على المعتقدات الفرضية أيضاً ، ولا يمكن تبرير المعتقدات الفرضية إلا بأعراف وقيم «أعلى » ، ولكن ما دمنا رسمنا خطا فاصلا بين تعبيرى « يكون » و « يجب » وأسندنا قيمة حقيقية إلى الأولى فإنه حتى أعلى الأعراف النهائية لا يمكن اعتبارها صحيحة ، وفى حين أن حقيقة نهائية يقينية يجب أن تعترف بها جميع الكائنات البشرية على السواء ما دامت تعرف كأمر مسلم به وبديهى) . فإن زعما عالميا من هذا القبيل لا تتضمنه منطقيا فكرة عرف أعلى ونهائى ، و هذا يعنى أن من الممكن منطقيا أن أناساً مختلفين لهم أعراف مختلفة[١٤] ولما كانت الأعراف بالتحديد أعرافا نهائية لا يمكن أن يكون هناك «عرف أعلى » لقرار يتعلق بـ (من هو على صواب)[١٥].

إننا لا نستطيع أن نقيم الأعراف أو النظم النهائية للمعتقدات المعيارية بطريقة تمييزية ولكن هذا لا يعنى أن إجراء معالجة عقلانية للنظم المعيارية أمر مستحيل تماما . ولكن هذا يعنى فقط أن إجراء تقييم عقلانى لا يجب أن يتم من خارج النظام ولكن من داخله ، وإذا سلمنا بالأعراف النهائية فإن المرء يستطيع أن يسأل ما إذا كانت الأعراف والقيم

«الأدنى» تستخلص منطقيا من الأعراف النهائية وما إذا كان النظام المعيارى كله نظاما متماسكا ومتناغما . إن المجموعة الإجمالية للأعراف والقيم والمثل وتوقعات الأخروية تمثل « نظرية للحياة » تحدد (مع توقعات حالة العالم) فعل الإنسان وعمله وطريقة حياته ، ولا يمكن إلا لنظام معيارى متناغم أن يسمح بتوجيه واضح ويعطى أجوبة معقولة عن جميع الأسئلة المتعلقة بطريقة الحياة . ولا ريب فى أن نظاما متقلبا يعطى أجوبة متناقضة ولا يستطيع أن يحدد العمل البشرى بطريقة معقولة[١٦] .

يجب أن تكون للحياة عالمية ، ويجب أن تحدد هى مواقف الإنسان وأفعاله فى أى حال من الأحوال . « إن نظرة الحياة تصبح لا تطاق إذا قامت أحوال ليست لها هذه النظرة متضمنات عملية ، أو أن يتضح أن المواقف أو الأفعال التى تبدو فيها صحيحة بالنسبة إلى تلك النظرة للحياة ، غير عملية ، ويتبين من هذا أن نظرة الحياة لا يمكن أن تكون نظاما مغلقا وثابتا »[١٧] إنه يجب أن تكون مفتوحة لتكييف مستمر لحالات جديدة وتلبية مطالب (وتحديات) جديدة . ويجب أن تكون النظرة للحياة مرنة وأن تكون لها صفات ديناميكية .

(٨) لقد كانت الأديان خلال معظم أحقاب التاريخ الإنسانى أساسا لنظرات الرجال للحياة وفى خلال الـ ٢٥٠ عاما المنصرمة واجه الدين المسيحى تحديا عقلانيا حاشدا وكان عليه أن يستجيب للمطالب الخاصة بالتبرير العقلانى .

إن العقلانيين الكلاسيكيين لم ينكروا الله ، ولكن فكرة ديكارت المجردة عن الله لم تكن شيئًا مشتركًا ذا بال مع إله والإنجيل وعقائد الكنيسة والعقيدة المسيحية « الشائعة » ، لم يرد كثير من الناس التدنى بالله إلى فكرة عقلانية مجردة أو إلى الفكرة (الأكثر « فهما » والأكثر حيوية) عن خالق الكون الذى لم يعد يتدخل فى « خلقه » ، لقد كانوا مقتنعين بوجود إله الإنجيل الفعال الرحيم ولكنهم فى الوقت نفسه أرادوا أن يكونوا أناسا « عقلانيين » . وكتب عقلانى «فإننا لا نؤمن إلا بالذى يمكن إقامة الدليل عليه على أسس بينة لكل إنسان . وإذا كان فى استطاعتنا أن نؤمن بعقائد المسيحية . فإن علينا إما أن نعمل على إثبات هذه العقائد على أسس عقلانية واضحة لكل إنسان . أو أننا يجب أن نبرر

على مثل هذه الأسس السلطة التى تؤمن بها»[18] وتكون السلطة النهائية فى الحالتين لتبرير ، حتى المعتقدات الدينية ، هى العقل. إن الأجوبة على هذا التحدى العقلانى للدين المسيحى أجوبة من نوع آخر تماما .

ـ فمن ناحية ، بذلت محاولات « لإثبات » العقيدة المسيحية بحجج عقلانية (اللاهوت العقلانى) .

ـ ومن ناحية أخرى ، فقد أنكر أن المعايير العقلانية يمكن أن تنسحب بصورة ذات معنى على المعتقدات الدينية غير المهتمة بالحقيقة الافتراضية وإنما بطرائق الحياة ، فهى ليست فكرية وإنما وجودية (اللاهوت الوجودى) . أما الزعم العقلانى نفسه ـ بأنه يجب تبرير جميع الافتراضات حتى تكون فوق مستوى الشبهات والشكوك المحتملة . لم يتناولها النقاش[19] .

ـ لقد لجأ اللاهوت العقلانى إلى حجج سبق أن طرحها سانت طوماس ـ St. Thomas ـ (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) . وقدم خمسة براهين على وجود الله التى ـ إذا كانت صحيحة منطقيا ـ فإنها ستلبى المعايير العقلانية لأن وجود الله وحقيقة هذا الوجود تستخلص من افتراضات رأى ، أى طوماس ـ أنها واضحة لكل إنسان . ولكن تبين أن جميع براهينه غير مقنعة منطقيا . « إن هذه البراهين كلها تثير مسألة : أن النتيجة القائلة بأن الله موجود مستمدة من الافتراضات فقط إذا كانت الافتراضات تفسر فى ضوء الإيمان بوجود الله »[20] .

ـ يؤكد اللاهوت الوجودى أن العقيدة المسيحية ليست عقيدة فكرية وإنما هى عقيدة وجودية : إن عقيدة من هذا القبيل لا يمكن تبريرها بحجج عقلانية وإنما « بواسطة احتكام إلى تجارب مؤثرة تفضى إلى تبصر وجودى ... إن العقيدة المسيحية ليست عقيدة بأن بعض الافتراضات عن الله افتراضات صحيحة : إنها الاعتقاد بالله والإيمان به والعيش بهذا الإيمان»[21] ولكن الاعتقاد بالله يستلزم أولا الاعتقاد بأنه موجود وأن له صفات ومميزات معينة . وأن توقعات الحشر (مثل البعث والحساب الأخير) ستتحقق يقينا[22] ولذلك فإن الدين المسيحى غير مقيد بمعتقدات فرضية فحسب . ولكنه يشمل أيضاً أو يستلزم بعض المعتقدات اليقينية . ولكن هذا يعنى أن اللاهوت الوجودى لم يواجه التحدى العقلانى .

إن تفنيــد الكهنوت العـــقـــلانى والوجودى (بصفتهما أهم محاولتين للرد على التحدى العقلانى للدين) يؤدى إلى النتيجة وهى أن عقلانيا صارما لا يمكن (كعقلانى) أن يقبل العقائد المسيحية لأن من المستحيل إقامة الدليل عليها على أسس عقلانية بحتة ، ولكن بالنسبة إلى مؤمن بالعقيدة المسيحية ، فإن هذا لا يعنى ضـمنا أنـه ينبغى أن يتخلى عن دينـه ، فهو يستطيع أن يقر بأن عقيدته لا يمكن أن تدعى يقـينيـة فـوق مسـتوى الشكوك ، ولكن ذلك ليس مهـما له أن يؤمن . إن إيمانه بالنسبة إليه ، يجب أن يكون فوق أى شك معقول عندما نعجز عن إقامة الدليل على وجود الله بحجج عقـلانية ، فإننا لا نستطيع أيضا إثبات عدم وجوده . ولذلك فإننا يجب أن نترك المسألة مفتوحة .

(٩) إننـا لا نستطيـع عقـلانيـا أن « نقـرر » الإيمان بالله ، ولكننا مع ذلك يمكن أن نكون مقـتنعين بأنه مـوجـود . والقناعـة حـالة من حـالات العقل التى تؤدى بنا إلى قبول افتراضات معينة على أنها فوق مستوى أى شك معقول . إن الناس لن ينساقوا إلى الاعتـقـاد بحجج عقلانية ، وإنما بفضل تجاربهم المؤثرة ، وهذه التجارب المؤثرة تجارب شخصية وقد تختلف اختلافا كبيرا عند كل مؤمن . وقد يميل الناس الذين مارسوا مثل هذه التجارب المؤثرة إلى معرفة الله على ضوء صنعه فى العالم الواقعى (بما فى ذلك العقل والمشاعر) . ومعرفة الله عن طريق خلقه قد يؤكد إيمان المؤمنين ويقنعـهـم بأن وجـود الله (بالنسـبة إليـهـم) فـوق مستوى الشك المعقول ولكنهم بلا شك يرون العـالم فى ضـوء مـذهبم ، وهـم لا يجب أن يتوقعوا أن أناسا آخرين سيكون لديهم نفس التـفـسـيـر لنفس الظواهر[٢٣] والسؤال « كيف نعرف أن الله موجود ؟ لا يمكن الإجابة عليه بالبيان أو البرهان ، وإنما بالمؤمن الذى يشهد بتجاربه الخاصة المؤثرة الذى يبنى عليـهـا دعـواه بأن الله موجود ، وبالتقاليد المؤثرة التى يفسر فى إطارها تجاربه »[٢٤] .

إن الإيمان بالله لا ينبـثق من العـقل ولكن ذلك لا يعنى ضـمنا أن العــقل يجب أن يكون ضـد العـقـيـدة والدين فـالعـقل على العكس ، يمكن أن يعـزز الدين : إن التـحـدى العـقـلانى قـد أثار توضـيـحـا لأسس المعـتـقـدات الدينيـة ، وتستطيع الحجج العقلانية أن تساعد على جـــعل الدين فى منأى عن الشكوك المعقولة .. أى تبرير الدين ولكن العقل ، من ناحية أخرى ، قد يرغم الإنسان على

إعادة النظر فى معتقده الدينى وبالتالى يصححه . فقد تكون تلك هى الحالة بالنسبة إلى الافتراضات الحقيقية التى تتضمنها عقيدته . إذا استطاعت العلوم الطبيعية الحديثة مثلا أن تقدم تفسيرات مقنعة عن « خلق » الكون والجنس البشرى التى تتناقض مع المعتقد تقليديا فى الإنجيل [٢٥] عندئذ ينبغى لمؤمن عقلانى أن يكون مستعدا لإعادة النظر فى معتقداته اليقينية عن أصل الكون والجنس البشرى . ولا سبيل إلى النفى بأن معرفة حقيقية جديدة من هذا القبيل قد تتطلب تعديلات حيوية بل وبعيدة المدى للنظم العقيدية (مثلا نظم الكنيسة)[٢٦] وكذلك الآراء وطرائق الحياة . ،لكن الدين بالنسبة إلى المؤمن العقلانى ليس دينًا « أعمى » وإنما دين « مستنير » الذى يجب أن يكون متفتحا للتعديلات على ضوء المعتقدات المقنعة الجديدة ، فإذا أصبح مقتنعا بالمعرفة الجديدة ولكنه لم يكيف رأيه وطريقة حياته على التوالى، فإن عقيدته لم يعد لها مبرر لأنها لا تكون فوق مستوى الشكوك المعقولة (حسب مستوياته هو) أما بالنسبة إلى مؤمن عقلانى ، فإن الدليل الجديد لا يمكن أبداً أن يكذب إيمانه (لأن إيمانه ليس مبنيا على هذا الدليل) ولكنه يمكن أن يتحدى فهمه لصنع الله ويصبح رأية وطريقة حياته فى الواقع متأثرة (إلى حد كبير) بمعتقداته اليقينية .

(١٠) إن النظرة المسيحية للحياة هى أن الله الأحد هو المقدر الأول لمعنى جميع الأشياء[٢٧] .

ـ إن وحدانية الله تعنى أن موقف الإنسان من الله تختلف عن موقف الإنسان من جميع الأشياء الأخرى .

ـ أما وأن كون الله هو المقدر للمعانى يدل على أن معنى جميع الأشياء (مثلا الإنسان نفسه وأترابه و الطبيعة والممتلكات الخاصة) ، تتقرر بالنسبة إلى علاقتها بالله ، ولنضرب مثلا : أن الله خلق البشر والطبيعة وسمح (فى إطار حدود معينة) للرجال أن يستغلوا الطبيعة .

وقد يعتبر الله على أنه « المالك » الأول والأخير للطبيعة وأن الإنسان « كخليفة له » فإذا كان هذا الرأى مقبولا ، فإنه يمكن أن تكون له عواقب لأعمال الإنسان وأفعاله لأنه يضع حدودا « أخلاقية » لاستغلال الإنسان للطبيعة (مثلا ، أنه يحرم استخدام الطبيعة استخداما هدّاما) . هناك فى مجتمع دينى نظرة مشتركة بين المؤمنين عن الصفات المعزوة لله وعن معنى الأشياء بالنسبة إلى الله (وكنتيجة لذلك

بالنسبة إلى كل منها) ولكن التفسير الكامل لمتضمنات هذه المعانى والعلاقات يعتبر مهمة موكولة إلى خبراء عقديين يصنعون ويشرحون نظرة للحياة تكون كاملة ومتماسكة بقدر المستطاع[٢٨] إنها لن تشمل العلاقات الشخصية بين الإنسان وإلهه فحسب ، ولكن لما كانت هذه العلاقة تشمل معنى جميع الأشياء (وعلاقتها بعضها ببعض) . فإنها ستمتد لتشمل جميع أبعاد الحياة الإنسانية . إن هذه النظرة للحياة تعطى الإنسان توجيهه الأخلاقى ، وستقرر ، مع توقعاتها الحقيقية ، طريقة حياته بصفة عامة[٢٩] .

وهكذا فإن الدين المسيحى يتيح « دستورا كاملا للحياة » ويشمل نظامه العقدى ، فى جملة أمور أخرى ، اقتراحات للحياة الاقتصادية وهذه الاقتراحات فى الواقع موضحة (« كعلم اقتصاد مسيحى ») إلى حد أنها تمثل جزءاً كبيراً من موضوع أكاديمى واضح ، تصيغه الكاثوليك بأنه « تعاليم اجتماعية ، وبصفة البروتستنات بأنه «أخلاقية اجتماعية » .

(١١) وخلاصة القول إن علم الاقتصاد المسيحى يجمع بين توجيهاتقواعد الدين المسيحى[٣٠] ، وبين المعرفة اليقينية التى يتيحها علم الاقتصاد « العلمانى » ، وليس ثمة ادعاء بعصمة العقائد عن الخطأ ولكن فى الحقيقة تحت مراجعة جوهر بعض العقائد فى ضوء الظروف المتغيرة أو ظهور دليل جديد يتيحه علم الاقتصاد العلمانى . إن الزعم (المعقول) هو أن الأجوبة التى طرحت لأسئلة واقتراحات إيجابية لحل المشاكل السياسية تتمشى مع النظرة المسيحية الشاملة للحياة ، وعلى أنه لم يزعم أحد ـ حتى ولا البابا ـ أن الأجوبة والاقترحات هى الوحيدة المتمشية مع النظرة المسيحية للحياة ، فعلم الاقتصاد المسيحى لا يقوم نموذجا بالغ المتانة عن الطريقة التى ينبغى بها تنظيم الاقتصاد وهناك فى إطار حدود معينة طرق مختلفة للحياة الإقتصادية» والنظم الإقتصادية تتمشى مع النظرة المسيحية للحياة . وقد طرحت أولويات مبادئ (منها مثلا أولوية العدالة وألوية العمل وأسبقية على رأس المال والتضامن والتلاحم) ، ولكن هذا لا يكاد يكفى لتحديد « نظام اقتصادى مسيحى » فريد بصورة إيجابية ، ويمكن وضع خطط هامة ولكن سلبيا فقط وذلك بإيضاح كيف يجب أن يبدو النظام الاقتصادى ونظمة الفرعية .

(٢) المنهجية فى علم الاقتصاد

(١٢) حينما ظهر علم الاقتصاد كعلم مستقل فى القرن الثامن عشر ، كان المذهب العقلى الكلاسيكى والمذهب التجريبى الكلاسيكى يمثلان النظريتين للمعرفة (الأبستيمولوجيا) . وكان الاعتقاد السائد أن حقيقة الافتراضات والنظريات يمكن إثباتها بما لا يدع مجالا لأى شك محتمل بالاحتكام إلى العقل ، ولما كان كثير من الاقتصاديين الكلاسكيين مقتنعين بمثل هذه النظريات الحقيقية ، حاولوا تطبيقها لشرح الظواهر فى العالم الواقعى ، وكانوا يتطلعون إلى دليل قوى « لإثبات » أفكارهم . ولم تكن الحالات حيث يتناقض الدليل مع النظريات ، تعتبر تزويرا للنظريات ، وكانت تناقضات من هذا القبيل تفهم فقط على أنها تلميحات بأن النظريات ـ الحقيقية أساساً ـ قد طبقت بصورة خاطئة ، وما كان ينبغى لحقيقة النظريات أن تبحث(تقرر)على المستوى التجريبى ، وأما على مستوى المنطق والعقل .

كانت قلة قليلة من الاقتصاديين فى القرن العشرين ما زالت متمسكة بهذا الرأى[٣١] ، لأن مسألة الحقيقة بالنسبة إلى غالبية الاقتصاديين ينبغى تقريرها على المستوى التجريبى ، ويجرى قياس نوعية النظريات « بعلاقتها التجريبية » وأصبح من المشكوك فيه ما إذا كانت النظريات التى لا يمكن اختبارها تجريبيا يمكن اعتبارها نظريات « علمية » .

يعتبر الموقف المنهجى فى التيار المعاصر لعلم الاقتصاد على طرفى نقيض تقريبا مع الموقف الذى يتخذه الاقتصاديون الكلاسكيون أثناء فترة « الطفولة » التى مر بها علم الاقتصاد، وثمة أمران ازدادت أهميتها أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين هما :

ـ أن البيانات الإيجابية والمعيارية ذات نوعية إدراكية مختلفة .

ـ وأن هناك تنافرا بين تحقيق وتزييف الافتراضات .

وهذان الأمران ليسا جديدين ، وإنما يمكن التماسهما فى كتابات دافيد هيوم ، ولكن تقييم علاقتهما بالموضوع قد تغيرت إلى حد كبير على مر السنين .

أ ـ التمييز والتزييف الإيجابى / المعيارى

لقد أدخل جون ستيورات (John S tewart Mill) وناسا والكثير « Wassouw Sonio » التمييز الثابت الآن بين علم الاقتصاد المعيارى والإيجابى خلال الربع الثانى من القرن الثانى عشر[٣٢] .

ـ **علم الاقتصاد الإيجابى** (= علم الاقتصاد السياسى) وهو كما يفهم منه « مجموعة من الحقائق » التى تعترف بالظاهرة ، وتحاول اكتشاف قانونها »[٣٣].

ـ علم الاقتصاد المعيارى (= فن الاقتصاد السياسى) ، وقد اعتبر «مجموعة من القواعد والقوانين . أو توجيهات للسلوك « التى » تقترح لنفسها نهاية وتبحث عن وسيلة لتحقيقها »[٣٤].

لقد تقدم بالفعل أنه من المستحيل منطقيا استنتاج « يجب » من « يكون » والمعيارى من الإيجابى (والعكس بالعكس) ، ذلك أن الحقائق التجريبية لا تتضمن حكمها الأدبى (ولم تدمجه) .

(أ) وبالرغم من الاختلافات البينية بين الحقائق الإيجابية (التى يمكن أن تكون صحيحة أو مزيفة) والحقيقة المعيارية(التى ليست لها قيمة حقيقية وإنما يمكن أن تكون مقنعة أم لا) ، فإن من المسلم به أثناء القرن التاسع عشر أن علم الاقتصاد كان يتضمن حقائق من النمطين ، فقد كان الاقتصاد علما ذا فرعين : الإيجابى والمعيارى . ولقد كان التعليل المعيارى بشأن المسائل الاقتصادية أقدم من علم الاقتصاد كعلم مستقل ، ويمكن تتبع تاريخه من عهد فلاسفة اليونان القديمة حتى المدارس الكولاسية اللاهوتية فى العصور الوسطى إلى الحكام المستبدين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وفى أوائل القرن التاسع عشر ، عندما تأكد التمييز الإيجابى / المعيارى لم يكد الاقتصاديون يشعرون بأى نقص فى الحقائق المعيارية وقيمة الأحكام والإرشادات الأدبية . وإذا ما قورن هذا التراث المعيارى الثرى من القرون ، فإن جسم البيانات والتفسيرات الإيجابية و « القوانين » الاقتصادية لابد وأنه كان يبدو هزيلا ومتخلفا ولذلك فإن عجبا أن يركز معظم الاقتصاذيين .

ـ أن البيانات العالمية أو « القوانين العامة » عن العالم الواقعى لا يمكن التحقق منها لأن من المستحيل منطقيا إقامة الدليل على حقيقتها بواسطة الملاحظات التجريبية (التى لا تكون أبداً عالمية وإنما دائماً فردية) ، ولكن ما هو ممكن منطقيا ، دليل على زيف البيانات العالمية أو « القوانين » العامة ، فهى يمكن تفنيدها بمساعدة المنطق الاستنباطى وذلك بتقديم دليل تجريبى مناقض .

ـ يقوم معيار بوبر « Popper » لرسم خط فاصل ليس بين « فروع » العلم واللاعلم ، على أساس ذلك اللاتماثل

يعتبر العلم جسماً من افتراضات عن العالم الواقعى و يمكن تفنيده (من حيث المبدأ) بالاختبارات التجريبية ولكن يكون افتراض عن العالم الواقعى قابلا للتفنيد ، فإنه يجب أن يستبعد وقوع أحداث معينة (قابلة للملاحظة تجريبيا) .

ـ ولما كنا لا نستطيع التيقن بين الافتراضات التجريبية ، وأن جميع معرفتنا عن العالم الواقعى ليست فى منأى عن جميع الشكوك المحتملة ، فإننا لا نستطيع ضمان حقيقة المعرفة التجريبية ، ولكن يجب أن نقر بأنها معرضة للخطأ ، وأن أى دعاوى لحقيقة مطلقة ومعرفة لا يرقى إليها الشك مرفوضة .

ولقد أشاع هتشتون[37] منهجية بوبرز التى وضعها بداءة مع (العلوم الطبيعية فى العقل) بين الاقتصاديين . ولما كانت الاعتبارات البيانية غير قابلة للتفنيد ، فإنها قد استبعدت تماما عن العلم[38] وحرّم الاقتصاديون حينا طويلا من الدهر على أنفسهم المشاركة فى المناقشات المعيارية أو الفلسفية[39] ولكننا لا نستطيع أن نرى فى السنوات الأخيرة يقظة جديدة بين الاقتصاديين الغربيين للاهتمام بالمسائل المعيارية .

ب ـ معرفة قابلة للخطأ لا يرقى إليها الشك

(١٤) لقد وجد المذهب العقلى النقدى لبوبر قبولا كبيرا ولكن غير اجتماعى بين الاقتصاديين الغربين ولقد أثير عدد من الأسئلة النقدية[40] ، ولكن أهم حجتين أساسيتين هما :

ـ أن من المستحيل تحديد أو السيطرة على جميع الظروف الأولية (التى تسبق الحوادث) التى تعتبر بالغة الأهمية للبت فى اختبار تجريبى .

ـ ومن المستحيل اختبار افتراض فى معزل عن غيرة إن التفسير (أو التبؤ) بظاهرة تجريبية يتطلب مجموعة من الافتراضات ، مصاغة « كقانون عالمى » (عندما يحدث « ب » يحدث « ق » أيضاً) ومجموعة من الظروف الأولية (تثبت حدوث حقيقة « ب » ، وهو تطبيق القانون العالمى « وتسمى هذه المجموعة من القانون العالمى والظروف الأولوية « بالفرضية » Explanans والظاهرة التى ينبغى تفسيرها هى المستنتج (Explanandum)[41] فإذا حدث فى اختبار تجريبى أن يكون حدوث « ق » ناتجا عن « الفرضية ») ولكن فى الحقيقة لم يلاحظ « ق » فإن هذا يمكن تفسيره على أنه تزييف «للفرضية»

ولكن الاختبار لا يعنى أن الافتراض يجب أن يكون زائفا : فقد يكون الافتراض صحيحا ، ولكن الظروف الأولية (السابقة لوقوع الحدث) لم تتوفر . وهذا يسمح للعلماء بالتمسك بافتراضهم ونظرياتهم بالرغم من ظهور دليل نفى .

إن مناقشات من هذا القبيل تعطى الانطباع بأنه ليس التثبت وحده مستحيلا وإنما التزييف أيضاً ـ ويبدو أن النتائج تكون قاتلة ، وينبغى فى الحقيقة القول بأن اختبار نفى واحد لا يستطيع منطقيا أن يحمل أى شخص على اعتبار نظرية ما أنها مزيفة . ولكن الافتراض بأن اختبارا واحدا كاف لتفنيد نظرية قد وصفت بإنه « تزييف شخصية »[٤٢] وأنه لا يكتسب المعنى الكامل وجوهر المذهب العقلى النقدى .

إن الرسالة الجوهرية للمذهب العقلى النقدى هى أن « جميع معرفتنا قابلة للخطأ » ليس هناك منطق الإثبات ، وإنما هناك منطق التفنيد ، ولكن هناك على ما يبدو حدودا خطيرة لتطبيق هذا المنطق فى علم تجريبى ، لقد قبلنا بالفعل أنه ليس ثمة ضمان عقلانى للحقيقة ، وأن معتقداتنا اليقينية لا يمكن أن تكون أكيدة فوق مستوى أى شك محتمل منطقيا وتدل الحجج ضد التزيفية على أنه ليس هناك أيضا ضمان عقلانى لزيف النظريات التجريبية . إنه لا يمكن إثبات الحقيقة أو الزيف بدون أى ظلال محتملة من الشك ، أما ونحن لا يمكن أبدا أن نكون متأكدين من أن افتراضا حقيقيا صحيح ، فإننا لا يمكن أبدا أن نكون متأكدين من أنه ليس زائفا . ولكن هذا ليس شيئا آخر خلاف أنه يمثل المعنى الكامل للرسالة القائلة بأن جميع المعرفة قابلة للخطأ .

(١٥) إن ما يمكن أن نحصل عليه ، ـ معرفة فوق مستوى الشك المعقول : وليست منهجية المذهب العقلى النقدى شيئاً اللهم سوى مجموعة من القواعد التى ستؤدى مرعاتها إلى انتفاء تلك النظريات التى يقال إنها فوق مستوى الشك المعقول . وإنها مؤكدة بصورة معقولة . ويعتبر التزييف الأداة الوحيدة ـ وإن كانت أهم الأدوات فى صندوق التعدد المنهجى للمذهب العقلى النقدى ، ولا ينبغى أن يكون التزييف ـ حينما يكون معقولاً اختبارا فريدا وإنما عملية مستمرة وينبغى استبعاد مناورات تحصينية (مثل تقديم افتراض مؤقت بعد اختبار نفى) .

ومن المعقول بالنسبة إلى مجتمع علمى لوضع بعض المستويات التى يرى

أن يستوفيها افتراض أو نظرية يراد لها الاعتراف « كحقيقة بصورة مؤكدة » أو ـ أن تكون فوق مستوى الشكوك المعقولة والواضح أنه ليست هناك منهجية مقبولة بصفة اجماعية فى العلوم الاجتماعية ، فمثلا فقد تقدم ذكر النمساويين ومنهجهم الأول فى علم الاقتصاد. إن قبول منهجية بعينها يتوقف بصورة نهائية على توافق آراء أعضاء ذلك المجتمع ، فهم يجدون أن بعض المنهجيات أكثر اقتناعا من الأخرى ولكن الأحكام المنهجية فى النهاية مماثلة لأحكام القيمة أو هى لا يمكن أن تكون فى الواقع صحيحة أو زائفة وإنما مقنعة . فقط . وعلينا أن نقبل أنه ليس كل الناس يقتنعون بقدر متساو لنفس الحجج . ولذلك لا ينبغى أن نصبح متعسفين فى المسائل المنهجية : ولا ينبغى لنا أن نرفق الحجج أو النظريات بدون بحث جدى لمجرد أنها تلبى مستوياتنا المنهجية . وعلينا أن نقبل التعددية المنهجية[٤٣] ولكن الأهلية الأساسية لبيان « علمى » لا يمكن عندئذ أن تكون فى المطابقة مع قواعد منهجية بعينها ، وإنما ببساطة هى قوتها الإقناعية العقلانية .

(١٦) وهذا من شأنه أن يؤدى إلى النتيجة الآتية : أننا قد نقبل منهجية المذهب العقلى النقدى لأننا مقتنعون بأنه من أنفع النهوج لتحقيق بعض المعرفة عن العالم والنهوض بها . تكون معرفة قابلة فى الأساس للخطأ ولكنها معقولة . وقد تم هذا الحكم المنهجى بسبب القوة المقنعة للحجج المؤيدة لتلك المنهجية . ولكن هذا لا يحملنا (كانصار التعددية المنهجية) . على قبول المعيار الذى وضعه « بوبر » كخط فاصل بين العلم واللاعلم . إن مثل هذا المعيار من شأنه أن يقربنا إلى حد كبير من القطعية (مذهب اليقين) المنهجية : إننا نميل إلى رفض الحجج بدون بحث جاد لأنها لا ترضى مستوياتنا المنهجية ، مع أنها يمكن أن تكون لها قوة إقناعية كبيرة ، وهذا يعنى وجود تقلب فى مواقفنا . فإذا كنا ننظر إلى العلم كنظام تجرى فيه تسوية النزاعات ، بالاحتكام إلى العقل ، فإنه ينبغى أن ندمج فى ذلك النظام جميع الحجج التى لها قوة إقناعية عقلانية . على أننا إذا استخدمنا هذا المفهوم الأعم للعلم دون أن نستبعد الافتراضات غير القابلة للتزييف منذ البداية ، فإننا يمكن أن نعود إلى المفهوم الكلاسيكى للاقتصاد السياسى كعلم ذى فرعين ـ إيجابى ومعيارى ، وبالتالى يكون لزاما علينا أن نفكر فى إحياء الفرع المعيارى وهذا يتطلب ، فى جملة أمور أخرى ، إعادة النظر فى شرط المسلّم به لحرية القيمة فى

العلوم الاجتماعية .

جـ ـ مناقشة عقلانية للمسائل المعيارية

(١٧) إن قبول الاختلاف فى الوضع الأبستيمولوجى للبيانات الإيجابية والمعيارية لا يعنى أن إجراء مناقشة عقلانية لهذه الأخيرة أمر مستحيل . فالمذهب العقلانى يعتبر « موقفا يسعى إلى حل أكبر عدد ممكن من المشاكل بالاحتكام إلى العقل .. أى إلى الفكر الواضح والتجربة » لا بالاحتكام إلى المشاعر والعواطف » ، وهو « موقف الاستعداد للإصغاء إلى الحجج النقدية والتعلم من الخبرة »(٤٤).

ـ ولقد أجرى ماكس ويبر الذى طرح مبدأ « فيرتفرايهايت » Wertfreiheit (حرية القيم) فى العلوم الاجتماعية مناقشات حول القيم لا بالنسبةإلى الممكن فحسب، وإنما بالنسبة إلى المفيد أيضا، وينبغى أن يبدأ البحث العقلانى للقيم ، وفقا لرأيه(٤٥)، « بشرح وبسط المبادئ النهائية ، «الدائمة » داخليا ، للقيمة ، عندما يجرى التقييم العلمى للمواقف الحقيقية على أساس هذه المبادئ وحدها . وبعدها ينبغى تحديد النتائج الحقيقية التى يجب أن ينطوى عليها بلوغ تقييم عمل معين ـ إن مناقشات من هذا القبيل عن القيمة «يمكن أن تكون ذات فائدة كبرى طالما أن إمكاناتها تفهم فهما صحيحا » .

ـ لقد قال د . بوبر إنه « حينما نواجه بقرار أدبى من النوع المجرد فإن ما يساعد على ذلك إلى أقصى حد ، إجراء تحليل النتائج التى يحتمل أن تنبثق من البدائل التى لدينا لنختار من بينها . إننا إذا استطعنا فقط أن نتصور هذه النتائج بطريقة إيجابية وعملية ، فإننا سنعرف حقاً طبيعة قرارنا وإلا فإننا سنتخذ قرارنا عشوائيا»(٤٦) .

ـ ويقول مارك بلوج إن مجموعة «يجب » تتأثر تأثيرا قويا بمجموعة «يكون» وإن القيم التى لدينا تعتمد دائما على سلسلة كاملة من المعتقدات الحقيقية . وهذا يدل على كيفية سير مناقشة عقلانيا لإصدار حكم حول نزاعات على القيمة : إننا نعرض ظروفا حقيقية بديلة ونسأل : أفينبغى أن تسود هذه الظروف ، أأنت مستعد للتخلى عن قرارك ؟ .. وطالما أن القرار المتعلق بالقيمة قرار غير أساسى أو لا تشوبه أى شائبة ، فإن المناقشة حول قرارات القيمة يمكن أن تتخذ شكل الاحتكام إلى الحقائق ، وهذا كله للمنفعة ، لأن هناك تقليدا لتسوية النزاعات حول الحقائق أقوى من

تسوية النزاعات حول القيم إننا إذا استطعنا فقط أن نستخلص قرارا حكيما عن القيمة فى النهاية (وهو أمر معلق فى ظل جميع الظروف المحتملة) ... فإننا نكون قد استنفذنا إمكانات التحليل العقلانى »[٤٧] .

وإلى المدى الذى يمكن عنده تأسيس مناقشة عقلانية عن مسائل معيارية على حجج حقيقية فإن الاقتصاديين يمكن أن يسهموا بأنصبة وافرة لأنهم « حرفيون » بالنسبة إلى هذه المسائل الحقيقية . أما البديل الذى أذاعته الذرائعيون ـ أى ترك المجال للسياسيين وقبول أحكامهم وأهدافهم ـ غير مقنع : فالسياسيون ليسوا (بحكم مهنتهم السياسية) مؤهلين بصفة خاصة لتقييم المواقف المعيارية ورسم السلوكيات الأخلاقية ، ولا هم خبراء فى الفلسفة والأخلاقيات كما أنهم ليسوا مؤهلين سوى فى الخطابة والمفاوضات الجماعية وكسب أكبر عدد من الأصوات الانتخابية والمساومة وتقديم التنازلات .

(١٨) إن مثل هذه المناقشة العقلانية للمشاكل المعيارية من شأنها أن تؤدى إلى مجموعة متماسكة من أحكام القيمة وإلى نظرة ثابتة للحياة . إن النظرة للحياة تتوقف على قيمة أساسية أو « نقية » لأحكام القيمة القائمة فى ظل جميع الظروف الممكنة . فإذا كان لدى أناس أحكام أساسية مختلفة بشأن القيمة . فإن السؤال ينهض عما إذا كانت هذه الأحكام ستقبل على علاتها أو ما إذا كانت ثمة حجج لإجراء تقييم «موضوعى » حتى يتسنى لمراقب خارجى أن « يقرر » أى مجموعة من أحكام القيمة الأساسية هى التى « تعلو » على الأخرى[٤٨] .

لقد حاول بعض الفلاسفة والاقتصاديين فى السنوات الأخيرة أن يحددوا ما هى الأعراف وأحكام القيمة التى يمكن أن يقبلها رجل عقلانى بالاحتكام إلى العقل وحده .

ـ لقد اعتنق موراى ن . روثبارد « Murray N . Rothbard » بعض الأفكار التقليدية فى محاولته توفير أساس أخلاقى لنظام يعتنق مذهب حرية الإرادة (أى الاعتقاد بأن الإنسان مخير فى أعماله وليس مسيرا) .

وتقول نظريته الأخلاقية على أساس قانون طبيعى يعتمد على العقل والاستعلام العقلانى ومنفصل عن الدين واللاهوت ، ويشرح نظام « الأخلاقيات الموضوعية للقانون الطبيعى » ما هى الغايات والوسائل المتناغمة مع طبيعة

الإنسان أو تميل إلى تحقيق هذه الطبيعة . وهكذا ، « يقوم القانون الطبيعي مجموعة موضوعية من الأعراف الأخلاقية التي بها تقاس الأعمال الإنسانية في أي زمان أو مكان والتي يمكن أن تنطوي على نقد جذري للقانون الوضعي القائم المفروض من الدولة »[٤٩] ولقد حدد روثبارد ثلاثة حقوق طبيعية أساسية ، وهي أن للإنسان ملكية طبيعية على نفسه وعمله وموارده العقارية غير المستغلة . ومن هناك يستخلص نظاما أخلاقيا معاديا غاية العداء للدولة التي تعتبر « مؤسسة غير مشروعة من عدوان منظم ، وجريمة منظمة ومكيفة ضد أشخاص وممتلكات رعاياها »[٥٠] .

ـ وثمة نهج مختلف تنتهجه مجموعة من المؤلفين الذي وضعوا «بالتعاقديين»[٥١] وأبرز أنصار هذا النهج هما الفيلسوف جون رولز « John Rawls » والاقتصادي جيمس م . بوخانان « James M .Buchanan »[٥٢] وهما يحاولان وضع نظام قوامه « الأخلاقيات العقلانية » وذلك بتحديد تلك الأحكام والأعراف (وخاصة المتعلقة منها بالعدالة) التي يقبلها الإنسان إذا لم تعترض قراره مصالح (أنانية) شخصية ، وتكون مؤسسة على لا شئ اللهم سوى حجج عقلانية . وللتأكد من أنه لا شئ سوى عقل وحده هو الذي يقرر قبول حكم ، فإنه تنشأ حالة حيث يكون صانع القرار فيها غير واثق كلّية من مركزه المستقبلي في المجتمع ، ويظن أنه وراء « دثار من الجهل » الذي لا يمكن اختراقه وإلى حد لا يعرف عنده جنسه أو عرقه ، وتصبح الأحكام والقواعد المقبولة فرديا أعرافا « اجتماعية » بحكم « عقد اجتماعي » بين جميع الأعضاء العقلانيين » في المجتمع .

ويزعم النهجان أنهما يميطان اللثام عن مجموعة من الأعراف أو الأخلاقيات التي لا يمكن تحديدها من المنطق أو الحجج العقلانية ، فالأعراف والأخلاقيات « عقلانية تماما » لا يرقى إليها الشك ، وتستخدم النظم الأخلاقية في كلا النهجين لوضع الأسس لنظام اجتماعي واقتصادي واضح المعالم يصاغ على منوال المذهب العقلي الديكارتي والمذهب الانشائي . ويمكن إثارة نقطة نقدية ضد القانون الطبيعي وكذلك ضد النهج التعاقدي .

ـ وثمة بيان عن طبيعة الإنسان هو بيان (على الأقل جزئيا) حقيقي والذي يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا . ولا

يمكن الزعم بوجود يقينية مطلقة لا يرقى إليها أى شك تحمل لصحة أى بيان حقيقى أن اعتقاد يقينى . ولكن ليس من الواضح أن أخلاقيات القانون الطبيعى تقوم على أساس فهم طبيعة الإنسان التى هو فوق مستوى أى شك معقول. وعلينا أن نعى أن الديانات المختلفة (الحالية والقديمة) ذات التوقعات الأخروية المختلفة (أى الحشر والبعث) ذات أحاسيس مختلفة بطبيعة الإنسان ومصيره. ولم يقدم روثبارد « Rothbard » أى فحص نقدى لهذه النظرات البديلة للحياة. ولكن حتى لو أن المرء تقبل نهجه الأساسى الخاص بالقانون الطبيعى ، فإنه - أى المرء - عليه أن يستريب فى العلاقة العلمية للنظام الأخلاقى المستخلص لعالمنا: لأن استقطاع بعض الافتراضات الأساسية لذلك النظام الذى فيه حق الإنسان الطبيعى للموارد العقارية غير المستغلة أمر هام للغاية . ولكن فى مناطق مثل أوربا أو أمريكا الشمالية ، هناك موارد عقارية غير مستغلة منذ قرون كثيرة ، ولذلك فإن من المستحيل التنقيب فى الماضى عما إذا كانت هناك صكوك تمليك قد أحرزت « قانونا » (بأشكال مشروعة للانتقال الاختيارى) أو بالقوة .

- إن النهج التعاقدى مثقل بمشاكل مماثلة : والمعرفة كيف يتسنى للإنسان تقرير ما إذا كان من غير المناسب فى موقف من الشك ، حل أى مشكلة فى العالم الواقعى . لأن الإنسان هناك لن يكون فى مثل هذا الموقف . ومن المنطقى أنه ليس من المقنع استنتاج معايير التى يمكن « لمحايد » أن يؤسس عليها قراراته فى عالم (غير عقلانى) قوامه الجهل التام ووصف هذه المعايير كأطراف لأعمال كائنات بشرية حقيقية التى لديها معرفة حقيقية عن العالم الحقيقى ، وكذلك على آثار أعمالهم عليهم أنفسهم[٥٣] .

(١٩) إن كلا النهجين يحملان المذهب العقلى أكثر من طاقته ويمكن اعتبارهما مثلين طيبين لما سمى بـ « ادعاء المعرفة »[٥٤] أو « غطرسة الفكر البشرى » .[٥٥] إن الأعراف وأحكام القيمة الأساسية - وبإيجاز : الأخلاقيات - تلعب حتما دورا هاما وحيويا فى حياة الإنسان الاجتماعية ، فمثلا ، فى مجتمع لأناس « أخلاقيين » يراعون قوانين وقواعد معينة مقبولة (التى تحدد مدى سبلهم البديلة للعمل) ، حتى تصبح أعمالهم عموما أكثر قابلية للتنبؤ وهكذا فإن الأخلاقيات تقلل من الشك ونتيجة لذلك تخفض تكاليف المعاملات الشاملة لمجتمع ما ، ولكن ، أما وإن كانت

الأخـلاقيـات مـفيـدة لا تعنى أن النظام الأخـلاقى يجب اسـتنبـاطه قـصـدا أو تعميمه عقـلانيا وأن « يصوغه » الناس . فهناك وسائل مفيدة أخرى ، ولكنها لم تفرض عملا مثل اللغة والمال والأسواق .

د ـ الأخلاقيات والمذهب العقلى

(٢٠) تعـمـل هذه النظم لمصلحـة الناس ومنفعتـهم حتى لو لم يفـهم أى شخص حـقـا كـيف ظهـرت إلى حـيـز الوجـود وكـيف تؤدى وظيـفتـهـا . ومن نافلة القول : إن أخـلاقيـاتنا ظهرت قبل « الثورة العقلانية » التى نشبت فى القرن السابع عشر بوقت طويل ، ومع ذلك ، كـان العـقـلانيـون دومـا يميلون إلى الافتـراض بأنه بعد التقـدم الهـائل الذى تحققه فى ميدان العلم (وخاصة العلوم الطبيعية) خلال القرون الثلاثة الماضية ينبغى أن يكون الإنسان قـادراً جدا على فـهم هذه النظم المفـيـدة وإعـادة بنائهـا عقـلانيا بغية « تحسين » أدائها وتحقيق أقـصى حـد من فـوائدها ومنافـعـهـا للناس[٥٦] وهذا يبدو معقـولا لأول وهلة ، ولكنه فى النهـاية يعـتـبـر نهـجـا بالغـا الخطـورة .

أ ـ هناك من ناحيـة شكوك خطيـرة حول ما إذا كنا بالفعل قد أحطنا بالعملية وفـهـمناها والتى بهـا ظهـرت القـواعـد الأخلاقية إلى الوجود ، وقبلت فى فئات صغيرة ، وانتشرت فى مجتمع وعاشت وازدهرت أثناء الأحقاب التاريخية الطويلة أو انهـارت وتلاشت على مـر الزمن . إن الفـهـم التـام لتطور الأخـلاقـيـات وتأدية وظيفتها يعتـبـر شـرطا لازما لأى محاولة « لتحسين » أو « تسويغ » أو « تحديث » أو « إحيـاء » نظام أخلاقى . وليس لدى العلوم الاجتماعية الكثير لتقديمه فى هذا المجال حتى الآن .

ب ـ ومن ناحية أخرى ، لدينا مثال ينطوى على التـحـذير وهو كـيـف أن العـقـلانيين أساءوا فـهم نظام اجتـمـاعى مفـيـد وتسببـوا فى تعطيل أدائه بدلا من تحسينه .

وهذا النظام هو السـوق ، والاعـتـقـاد الخاطئ العقـلانى هو « اقتصاد الرخاء » إن اقـتـصـاد الرخـاء يتـعـامل مع ظروف ومـلامح التـوازن العـام الإجـمـالى للاقـتـصـاد ، مع التـوزيع الأمـثل لموارد بعينها فى ظل افتراض أفضليات معينة ، وتكنولوجيا بعينها ومنافسة تامة ومعلومات تامـة وغيـاب تكاليف العـمليـات . ولم يحدث فى العالم الواقعى أن توفر أى من هذه الظـروف وهكـذا فـإنه لا يمكـن التـوصل أبدا إلى توازن ثابت . ولكى

يتسنى لنا تحسين معرفتنا وفهمنا للعالم الواقعى ، لا ينبغى لعلم الاقتصاد إن يهتم بالمواقف البعيدة المنال وإنما بالعمليات ، وبالطريقة التى ينبغى لناس أن يعالجوا بها المعلومات الناقصة وكيف يتم نقلها وكيف تنسق التوقعات وكيف تكون الأعمال « بصورة صحيحة » حسب الظروف غير المعروفة لأى عقل منفرد (أو نظام جماعى) . فإذا قيست العمليات السوقية الحقيقية بنموذج المنافسة الكاملة، فإنها لابد أن تكون دون المستويات ، ولقد راح اقتصاديو الرخاء يجأرون بالشكوى من الحالة الناقصة للعالم وخاصة «الوجود الكلى تقريبا » للموضوعيات ، ووضعوا تدخلات سياسية لمعالجة هذه « النقائص السوقية » . ولكن هذا فى الواقع يمكن أن يدمر بسهولة أو يخرب أهم كفاية للسوق بالنسبة إلى تنسيق التوقعات . إن التدخلات الحكومية المفرطة يمكن أن تدمر الصفات الديناميكية لاقتصاد السوق والتى لا يمكن تحليلها تحليلا كافيا فى إطار نماذج ثابتة للتوازن(٥٧) .

(٢١) لم يعبأ الاقتصاديون كثيرا بالأخلاقيات ما دام نظامهم أصبح علما اجتماعيا تجريبيا خاليا من القيمة . ولم تستريح مشاكل دور الأخلاقيات وتطورها بعض الانتباه إلاّ فى السنوات الأخيرة .

أ ـ هناك مجموعة أولى من المساهمات تتعامل مع دور القواعد الأخلاقية كأجهزة لتخفيف حدة القلق(٥٨)ولقد طالما استغلت نماذج نظرية للألعاب (وخاصة تنوعات ورطة المسجونين المعروفة) لإثبات أنها (فى المعدل أو فى غالبية الحالات) مفيدة أو عقلانية للاعبين (أو الناس) بقبول القواعد الأخلاقية القائمة اجتماعيا واتباعها . ولكن هناك دائما خطرا بإن أنصار هذا المنهج يبدأون بتصميمات عقلانية جديدة للأخلاقيات فى ظل منظورات بعينها (مثل الأخلاقيات كأجهزة لتخفيف حدة الشك والتى لا تشمل معنى الأخلاقيات التام للحياة الاجتماعية وصلتها بها) .

ب ـ وثمة مجموعة ثانية من الإسهامات تهتم أساسا بظهور وتطور الأعراف والأخلاقيات وهذا أيضا موضوع رئيسى للبحث فى مادة جديدة ، ألا وهى « علم الأحياء الاجتماعى»(٥٩) . ولقد تحول ف . أ . هايك ، الاقتصادى الليبرالى المعروف إلى هذا الميدان فى السنوات الأخيرة . ولقد عمق بفضل إسهاماته السابقة فهمنا للسوق كنظام عفوى ومؤسسة لأفضل استخدام للمعرفة المتفرقة عن المجتمع . وقال إيضاً إن السوق

ليست آلية للتوزيع ، ففى السوق الاقتصادية تعتبر المنافسة « أكثر إجراء[٦٠] فعال للاكتشاف » . ولقد وضع على أساس هذه المفاهيم المتعمقة فى كتاباته الأخيرة نظرية « تطورية » للأخلاقيات .

(٢٢) إن الإنسان لم يخترع أو يصمم الأسواق أو الأخلاقيات بدافع الرغبة منه . فإذا كانت الأخلاقيات ليست نتيجة تصميم عقلانى ، فإنها لن تكون ذات معنى كبير (ولربما مستحيله) لتبرير الأخلاقيات المتلقاة من جماعة بعينها أو مجتمع بعينه بأسلوب عقلانى خالص . وذلك أن القواعد التقليدية قد تبدو لعقلانى صارم غير عقلانية . ومع ذلك فإن قواعد « لا عقلانية » من هذا القبيل كانت مهمة لنجاح مجموعات معينة من الناس فى عملية التطور الثقافى : إن القواعد الأدبية التى كان يراعيها أعضاء بعض الجماعات كانت « أكفأ » فى هذا المعنى حتى إن أعضاء هذه الجماعات كانت أقدر على تكييف أعمالها وفقا للظروف التى لم يكن أى عضو منفرد ملماً بها تمام الإلمام وثمة قاعدة أدبية هامة وهى قبول الملكية الخاصة (على خلاف الملكية العامة أو الملكية المجتمعية) . إن الجماعات الاجتماعية التى مارست مثل هذه القواعد أطلقت العنان لطاقات أعضائها وكانت قادرة على النمو بمعدل الأسرع من الجماعات الأخرى ذات الأخلاقيات المختلفة . وهذا النمو أسرع لبعض الجماعات يمثل لب عملية « الاختيار الاجتماعى » التى تؤدى إلى التطور الثقافى[٦١] .

« إن الاختيار الاجتماعى لا يختار أساساً ما يدركه الأفراد مما يخدم غاياتهم ويلبيها ، أو ما يرغبون ، إلا أنه يختار العادات التى لا يلاحظ الأفراد مساعدتها المفيدة لبقاء الناس . ولهذا فإن المجتمع يصبح عالة ، من أجل بقاء أعضائه المتزايدين ، على مرعاة هؤلاء الأعضاء للممارسات التى لا يستطيعون تبريرها عقلانيا والتى قد تتعارض مع غرائزهم الفطرية من ناحية ومع بصيرتهم الفكرية من ناحية أخرى »[٦٢].

« ليست الأخلاقيات مسألة ذوق ، فهى جد ضرورية ولكن تمثل قيودا غير مرغوب فيها فهى تخبرنا بما هى الأشياء التى نبتغيها غريزيا وما تلك التى يجب أن ننأى بجانبنا عنها إذا أردنا أن نحافظ على نظام يعتمد السواد الأعظم منا عليه من أجل بقائنا وإن لم يكن لنا يد فى صنعه أو تعلمه لكى نفهمه . إذا فالفكرة

القائلة بأن أخلاقياتنا جهاز تحقق لنا ما نريد فكرة خاطئة من أساسها »[٦٣] .

(٢٣) لا يتكلم هايك أبدا عن مجموعة محددة من القواعد الأخلاقية ، ولكنه فقط يشير إلى أهمية الملكية المتعددة الخاصة وأهمية الأمانة والأسرة . ويوجه شديد النقد للأخلاقيات الاشتراكية والشيوعية كمفاهيم عقلانية .

وغرضه الأساسى من ذلك تحذيرنا ضد الغطرسة الفكرية والمغالطات وللحكم على القواعد الأخلاقية بأنها لا عقلانية لأنها لم تخطط ولا يمكن تبريرها بعقلانية صارمة يكون ضد الحكم نفسه نتيجة لفهم غير معقول للمذهب العقلى. ويقول هايك : « إننى اعتقد بأننى انصاع للعقل وأطيعه إذا استسلمت لقواعد تقليدية لا أستطيع أن أبرزها عقلانيا طالما أنه ليس لدى ـ فى هذه الحالة بعينها ـ أسس عقلانية قوية على نقيضها ، وخاصة إذا لم يكن هناك تناقض مع قواعد مماثلة أخرى التى أجد نفسى ميالا لقبولها»[٦٤].إن المذهب العقلى بهذا المعنى يعتبر مذهبا عقليا نقديا ، ولكنه ليس ضد الدين ولا «الأخلاقيات» ، فهو يؤيد مناقشة عقلانية للمسائل العقلانية ولكنه يتيح بعض المعايير حيث تكون هذه المناقشة معرضة لخط أن تصبح « لا عقلانية » فى ضوء معرفتنا الإيجابية الراهنة (المحدودة للغاية) ، عن نشوء الأعراف[٦٥]وتطورها وثبوت أهميتها الاجتماعية[٦٥] .

ويختتم حديثه بقوله : « إنه الإدراك المتواضع لحدود العقل البشرى الذى يحملنا على قبول تفوق نظام أخلاقى الذى نحن مدينون له بوجودنا والذى لا يوجد مصدره لا فى غرائزنا الفطرية التى ما زالت غرائز المتوحشين ولا فى قدرتنا العقلية (ذكائنا) التى ليست من القوة ما يمكنها من بناء ما هو أفضل ما تعرفه، وكذلك قبول تقليد نجد لزاما علينا أن نحترمه ونعنى به حتى لو أننا دأبنا باستمرار على إجراء تجارب لتحسين أجزائه ـ دون إجراء أى تصميم ، وإنما العكوف بتواضع على ترميم نظام علينا أن نقبله كأمر مسلم به . إن أعظم إنجاز للعقل البشرى لا يتمثل فقط فى إدراك حدوده التى لا يمكن تخطيها ، وإنما أيضا وجود مجموعة من القواعد المجردة التى تطورت تدريجيا . والتى بها يمكن أن ينى أفضل مما يعرف »[٦٦] .

ولقد وجه هايك رسالته إلى العلماء الاجتماعيين الغربيين ، ولو أن رسالته حملت محمل الجد ، لوجدنا أنها تتضمن برنامج بحث جديد وتتيح قاعدة

لإحياء « الفرع المعماري » في علم الاقتصاد الغربي ، وهو لم يقصر نهجه على نظام أخلاقي بعينه وهو مستعد ، كعقلاني نقدي ، أن يقول ما هو وراء الشكوك المعقولة . إن معيارا كهذا ليس في معزل عن نظرة الإنسان للحياة التي تعتبر ـ في آخر المطاف ـ قائمة على أساس تجاربه المؤثرة . وهذه التجارب تختلف باختلاف الناس ، ولذلك يجب علينا أن نقبل نظرات مختلفة إلى الحياة وأديانا مختلفة (وإن كنا شخصيا مقتنعين بدين واحد) . إن معتقدات الإنسان الدينية تنبثق من تجربة مؤثرة ، وأن موقفه إزاء العقل قد يكون مبنيا، بصورة قوية ، على حجج عقلانية . ليس هناك تناقض منطقي في أن يكون للإنسان عقيدة دينية وأن يكون في ذات الوقت عقلانيا (ولكن ليس ـ عقلانيا مغاليا ـ بالمعنى الديكارتي) . ويخاطب برنامج هايك الرجل العقلاني وهو محايد فيما يتعلق بعقيدته الدينية . ولذلك فإنه قد يكون مقبولا للعلماء المسلمين ـ وهناك في الحقيقة أوجه شبه صارخة كثيرة بين بعض آرائه وبين ما ينبغي عمله في برنامج بغية تحقيق تطور عقلاني للنظم الأخلاقية . ولكن العلماء الغربيين والمسلمين يمكن أن يجدوا أساسا مشتركا للفهم المتبادل وللتعاون في المجال البحثي.

وعلى العلماء المسلمين ألا يحكموا عليه كعمل من « الامبريالية الأكاديمية » وذلك عندما يحاول الاقتصاديون الغربيون الإسهام في علم الاقتصاد الإسلامي . إن الجزء الأخير من هذا البحث مبني على الافتراض بأن أساسا من هذا القبيل للتفاهم قد تم وضعه (أو أنه يمكن وضعه) .

(٣) علم الاقتصاد الإسلامي في ضوء المذهب العقلي النقدي

(٢٤) يفهم من علم الاقتصاد الإسلامي على أنه فرع خاص من علم الاقتصاد (وليس فرعا من الفقه الإسلامي) . ولقد شرحت الأجزاء السابقة من هذا البحث « نظريات » عن العالم الواقعي . . وهذه النظريات ليست لها قيمة في حد ذاتها (لأنها تعزز فهمنا للظواهر والعمليات الاقتصادية) ، ولكنها تعتبر أيضاً شرطاً أساسيا للافتراضات الإرشادية التي تتعامل مع «أخلاقيات » الحياة الاقتصادية .

وعلم الاقتصاد الإسلامي ، كعلم ينبغي أن يكون نظاماً أيديولوجيا محاسبيا ومصوبا للذات ، حيث تجري فيه تسوية النزاعات فقط بقوة الحجج الإقناعية . إن الهدف الرئيسي لأي علم ينبغي أن يكون

النهوض بمعرفتنا لا إسداء النصح والمشورة للسياسيين إذ ليس من الضرورى ، لتوعية النظرية ، أن تكون افتراضاتها مناسبة لأغراض سياسية ، أو على الأعم ، لأغراض عملية ، وينبغى أن تكون لنظرية جيدة قوية تفسيرية ولكن ليس بالضرورى أن تكون قادرة على التنبؤ بأحداث بعينها(٦٧) .

أ- النظرة الإسلامية للحياة وعلم الاقتصاد الإسلامى النوعى

(٢٥) إن النظام الأخلاقى للإسلام وارد فى الشريعة ، أى القانون الإلهى كما جاء فى القرآن والسنة يعتبر القرآن، بالنسبة للمسلمين ، هو رسالة السماء المنزلة من عند الله والتى بلغها النبى محمد ﷺ وشرحها فى السنة. إن القرآن يحث الإنسان ، فى مواضع عديدة ، على تحصيل العلم والمعرفة . ولكن الإنسان نفسه له قدرات محدودة ، « ذلك لأنه لا الأحاسيس ولا الفعل يمكن أن يكون أساسا لمعرفة أكيدة»(٦٨) وبدلا من ذلك ، فإن على الإنسان أن يرجع إلى « الوحى الذى يعتبر المصدر الوحيد لمعرفة حقيقية ويستطيع أن يرشدنا إلى الحقيقة النهائية»(٦٩) ولكن الحقيقة «النهائية » ليست حقيقة هذا العالم وإنما حقيقة الله . ولذلك فإن الرجوع إلى الوحى لا يعنى اللجوء إلى اللاعقلانية . وإنما ينبغى فهمه على أنه دليل على مصادر الإلهام والتجربة المؤثرة.

إن الله هو الكائن الكامل ، وكذلك شريعته ، وهى « شريعة عالمية صالحة لكل زمان ومكان لا سيما لأنها لا تشمل هذا العالم فحسب ، وإنما الأخرة أيضاً . ولم تضم الشريعة الإلهية فى ذاتها ، ما ينبغى أن « تكون » عليه الشريعة فحسب ، وإنما ينبغى أن تكون عليه «وقد توصف بحق » الشريعة الإلهية ، فى شكل مثالى »(٧٠) وهذا الفهم للشريعة المنزلة لها متضمنات مهمة .

- الشريعة هى أساسا « قانون أخلاقى » . وهى بهذه الصفة ، فإن مضمونها الرئيسى لا يمكن أن يكون لوائح وإنذارات ثابتة لحالات بعينها ، وإنما هى مبادئ أخلاقية ، ينبغى أن تراعى فى حالات غير محددة لا تحصى ، وهكذا فإن الشريعة خصائص أساسية لنظرة ديناميكية للحياة التى لابد وأن تواجهه دائما وأبدا تحديات جديدة .

- إن الشريعة تتقدم على أى قانون حكومى علمانى (أو قانون وضعى) وأنه ينبغى استخدامها لتقييمه(٧١) .

- تعتبر الشريعة قانونا كاملا ، ولذلك

فإن مهمة القانونيين والمشرعين لا يمكن أن تكون صياغة أو وضع قانون جديد ولكن للفقه الإسلامي مهمة رئيسية هي إيجاد مغزى ومعنى النص القرآني .. أى إجراء شروح حينما تنشأ مشاكل قانونية جديدة .

ـ وعلى الفقه الإسلامي أن يصوغ نظرة دائمة للحياة وأن يكيفها حسب التحديات الجديدة ، ويمكن أن تكون الردود الإيجابية على أسئلة بعينها مختلفة عندما لا يكون هناك إجماع حول شرح افتراضات معينة . ولكن ذلك لا يمثل مشكلة حقيقية طالما أن النظام القانوني والأخلاقي يبقى ثابتا فى ظل افتراضاته وشروحه المحددة . ولذلك فإن تنوع النظرات الإسلامية للحياة أمر ممكن ، بل هو موجود فى الحقيقة وأصبح يدرس فى المدارس القانونية المختلفة .

(٢٦) إنه لمن صميم الموضوع أن نذكر أن الفقه الإسلامى ، من وجهة النظر المنهجية ، قد وضع نظاما إجرائيا محددا يجب مراعاته عندما تجرى شروح للنص[٧٢] ومع الاعتراف بأوجه قصور عقل الإنسان وقابليته للخطأ . فإن الشرح « لا ينبغى أن يكون نتاجا لعقل الإنسان أو رأيا شخصيا ، وإنما ينبغى أن يكون استنباطا قياسيا، أى التقليل بطريق القياس »[٧٣]. إن أسلوب القياس الذى شرحه بإسهاب القانونيون الإسلاميون فى القرون الأولى ، يعطى عقل الإنسان « توجيها » فى محاولاته إيجاد القانون « الوضعى » الصحيح لمسألة جديدة ويمكن اعتبار مراعاة مبدأ القياس هذا واتباعه على أنه جهاز منهجى لإعطاء الافتراضات وضع يجعلها فوق مستوى الشك المعقول . ويظهر هذا بوضوح أكثر فيما يتعلق بمبدأ الإجماع ، يعنى أن تعديل الشريعة ممكن فى حالة واحدة فقط ، وذلك عندما يتفق جميع الفقهاء القانونين على الحل « الصحيح » لمشكلة قيد البحث .

إن اتباع ومراعاة مبدأ للقياس ينبغى أن يسمح بوضع مجموعة من القواعد الأخلاقية المتماسكة الثابتة بصورة تدريجية والتى تكون وظيفتها بمثابة مرجع وأساس لتقييم السلوك الفردى ، والسياسات الاقتصادية أو وضع عناصر لنظام اقتصادى إسلامى وهذا ينطبق ، مع اختلاف يسير ، مع ما ينتظر الفلاسفة الغربيون أن تؤديه نظرة إلى الحياة لتقرير وتحديد طريقة الحياة .

(٢٧) لقد تطور نظام الإسلام الأخلاقى إلى حد كبير على يد الفقهاء ، وعلماء الدين فى القرون الماضية (وعلى أساس الإفتاء) . وينبغى

اليوم إعادة النظر فيها وتكملتها فى بعض أجزائها (وتعديلها : وتكييفها) بغية تقديم حلول للمشاكل الاقتصادية الراهنة، ولقد أدرك الاقتصاديون المسلمون ذلك وقد نشطوا لطرح تفسيراتهم الشخصية الجديدة لنظام الإسلام الأخلاقى وهناك بعض التوافق بينها بالنسبة إلى التوجيه العام ـ وخاصة فى التأكيد على الالتزامات « الاجتماعية » للأفراد والحكومات ـ ولكن هناك اختلافات كثيرة وخطيرة وخاصة فيما يتعلق بالتفاصيل والمسائل الاستراتيجية بالتنفيذ العملى والمتضمنات السياسية[٧٤] .

إن بحثا نقديا لهذه النماذج مازال ناقصا وإن آليات العلم الضابطة للنفس ليست بعد فى حالة عمل كاملة ، على أنه ليس من غير المعقول توقع حدوث مناقشات نقدية عن نماذج واقتراحات بعينها فى المستقبل . ولكن حتى حدوث هذه المناقشات فإن من المحتمل استمرار الخلافات فى الرأى .

ـ عندما يبدأ الاقتصاديون مناقشات حول أعراف ونماذج ، فإن السواد الأعظم منهم يدخلون الميدان الذى يعتبر جديدا عليهم فهم ليسوا ملمين بالتقنيات المتقدمة للنزاعات الأخلاقية والأدبية فحسب ، وإنما للنزاعات القانونية أيضاً ولكنهم قد يختلفون كذلك حول حل لمشاكل جديدة والسبب فى ذلك ببساطة أن بعضهم يرتكب الأخطاء فى تعليلهم . إنه لمن المفيد فى هذا الصدد ، لو أن الاقتصاديون المنهمكين فى مناقشات معيارية يحاولون ربط مواقفهم بالتقليد القانونى ومع أن هذا لا يتم إلا نادرا . فإن الأمثلة يمكن إيجادها فى ميدان النشاط المصرفى الإسلامى .

ـ إنه لا يكاد يكون ممكنا الاستنتاج من قانون أخلاقى مثل تعليمات الشريعة الفريدة والدقيقة للسلوك الصحيح فى الحياة الاقتصادية اليومية (اللهم باستثناء تلك الحالات القليلةجدا حيث نص القرآن على تعاليم عملية محددة مثل تقسيم الميراث) . إن القانون الأخلاقى كثيرا ما يقتصر على أن يقضى بما هو محرم ولكن ليس بما ينبغى أن يفعل[٧٥] .

ـ ولذلك فإنه بالنسبة إلى السياسة الاقتصادية ما زال هناك سؤال مفتوح ، وهو إلى أى مدى يمكن أن يذهب الاستنباط من النظام الأخلاقى وبمعنى آخر وهو ما مدى التفاصيل والتحديد الذى ينبغى أن تذهب إليه التوصيات الموجبة وما مدى التصرف وفى أى ميادين ينبغى أن يترك الممثلين السياسيين.

وتتراوح النماذج من اقتصاد سوقى اجتماعى[٧٦] إلى تنوع من دكتاتورية الرخاء الخيرية[٧٧] .

ـ وحتى لو لم يكن هناك توافق فى الآراء حول الجوهر المعيارى لأحكام القيمة والقواعد الأخلاقية الأساسية وغير الأساسية ، فإن الاقتراحات الخاصة بتعديل الشريعة الإسلامية يمكن (وربما) تختلف فى جوانب مهمه . والسبب فى ذلك هو أن أية توصية ينبغى أن تأخذ بعين الاعتبار النتائج الحقيقية لتوصية إرشادية بعينها ، وهذا يتطلب الرجوع إلى نظريات اقتصادية ذات جوهر تجريبى ، ولكنه يعتبر الاستثناء النادر لا القاعدة الذى يتفق الاقتصاديون فيه على نظرية الكفاية .

ويعنى البيان والقول الأخير ضمنا أن هناك شرطا أساسيا لتسوية النزاعات فى الفرع المعيارى لعلم الاقتصاد الإسلامى وهذا الشرط هو الموافقة أو على الأقل توضيح المواقف الاقتصادية غير الأخلاقية ، وينبغى أن يكون هناك نوع من النظريات « غير الأخلاقية » فى علم الاقتصاد الإسلامى : فالنوع الأول يحلل نوعيات العوالم المثالية حيث يعمل جميع الناس بتعاليم الإسلام المعيارية ويتصرفون كمسلمين « مثاليين » والنوع الثانى يحلل أفعال « المسلمين المثاليين » أى أفعال الناس الذين لا يلتزمون التزاما تاما بتلك القواعد والأخلاقيات التى ينبغى أن تقرر حياتهم كمؤمنين .

ب ـ النماذج المثالية (اليوتوبية) للتوزان العام .

(٢٨) الواضح أن سلوك الناس فى غالبية البلدان الإسلامية لا يتمشى مع المثل والمستويات التى فصلت فى الكتابات عن الأخلاقيات والآداب الإسلامية . ولقد عرّف المسلم « المثالى » بخلاف المسلمين « الحقيقيين » بأنه ذلك المسلم الذى تتسم مصالحه الذاتية أساساً بالاعتدال والذى تتأثر أعماله تأثيرا قويا بالالتزامات الاجتماعية التى يفرضها عليه الإسلام .

ومما لاشك فيه أن السؤال المهم هو كيف يبدو عالم اقتصادى إذا كان كل الناس « مسلمين مثاليين » بهذا المعنى .ولكن وصف عالم من هذا القبيل لن يكون نظرية إيجابية وإنما مفهوم عقلى يوتوبى (مثالى) . إن مثل هذا المفهوم قد يكون ذا قيمة كشفية ، ولكن العالم المثالى الذى يصوره ليس سوى خيال فكرى[٧٨] .

هذه النماذج اليوتوبية تثير أسئلة أكثر من إجاباتها . ولنذكر أمثلة قليلة منها: كيف يصبح الناس مسلمين مثاليين (أمن بصيرتهم أم بالرعاية أم بالقوة) ؟ وكيف تظهر مؤسسات اقتصادية إسلامية مهمة (مثل المصارف وإدارات الزكاة والمؤسسات الإسلامية) إلى عالم الوجود؟ ما الدور الذى ينبغى أن تضطلع به الدولة هل هناك « ضمانات » فى النموذج وذلك فى حالة « نكوص » الناس .

- ومن المشكوك فيه غاية الشك هو ما إذا كانت الشريعة تسمح باختيار عدد محدود من الأفضليات الفردية المسموح بها ، إن ما يقال هو إن الشريعة تستثنى عددا محدودا من الأفضليات الفردية المباحة تاركة عدد الأفضليات المباحة مفتوحا .

- فإذا أرادت الحكومات ، بالرغم من هذه الحجة ، أن ترسم خطا فاصلا بين « الحقيقى » و « الحق » أو الأفضليات المشروعة : كيف يمكن تحديد هذه الأخيرة ؟ وكيف يتسنى للبيروقراطيات الحكومية أن تدرك وتختار الأفضليات المباحة ؟ وما الذى يحدث عندما لا يكون الناس مستعدين لإنفاق كل دخولهم إلا على سلع مباحة ولكنهم مع ذلك لديهم أفضليات « خاطئة » وقوة شرائية حرة ؟.

- وحتى لو أن الشريعة تسمح باختيار عدد محدود من الأفضليات الفردية ، فإن ذلك لا يعنى أن هذه الأفضليات يمكن تمثيلها بصورة صحيحة فى وظيفة الرخاء الاجتماعى ، ويمكن أن تعرف فى معظم الحالات ، وعلى أحسن الفروض ، من حيث النوع لا من حيث الكم ، وقد لا تكون هناك أفضليات نوعية . وكيف يمكن أن ينعكس ذلك فى سياسة الرخاء وفى الاختيارات المفيدة لدولة إسلامية لم يفترض المراء معرفة تامة (بما فى ذلك معرفة جميع الظروف الخاصة والفردية التى يعمل الأفراد فى ظلها) فى جانب الدولة الإسلامية ؟ .

- وإذا لم يكن من المستطاع قصر عدد من مثل الرخاء العليا المستمدة من الأفضليات الفردية المختلفة ، على أفضلية فريدة واحدة مماثلة لتلك التى تختارها الدولة الإسلامية ، فإن إدخال وظيفة الرخاء الخاصة تعنى وجود سمة دكتاتورية .

- إن نهج اقتصاد الرخاء يسترعى الانتباه إلى حل خيالى لمشكلة خيالية لأنه يقوم على أساس منطق الاختيار بين اليقينيات (الحقائق)[(81)]. ولكن الدول

الإسلامية الحقيقية لن تشغل بالها بالاختيار بين اليقينيات ، فمشكلتها هى الاختيار السياسى بين الاختيارات المشكوك فيها ... أى بين الإجراءات التى لا تعرف نتائجها مقدما .

ـ يفترض نموذج الرخاء السلطوى أنه ليس للسياسيين فى دولة إسلامية أهداف غير الوصول بوظيفة الرخاء الإجتماعى الإسلامى أقصى غاياتها . ولما كان تحديد هذه الوظيفة ليس فى الأساس عملا سياسيا وإنما مشكلة تحليل أخلاقى ومنطق استنباطى فإن السياسيين لن يكونوا أكثر من موظفين تنفيذين ، لم إذن يقبل السياسيون مثل هذا الدور السلبى ؟ وماذا عن وظيفة الرخاء إذا كان للسياسيين أفكارهم الخاصة ويرون السياسة الاقتصادية كأداة لا لتحقيق المثل العليا الإسلامية ، وإنما لتعزيز مصالحهم الشخصية ؟ إنه ليس ثمة نموذج يذكر أى ضمان ضد المعالجات السياسية لوظيفة الرخاء .

ـ فإذا أريد لوظيفة الرخاء المؤسلمة أن تذهب إلى أقصى مداها ، فإن ذلك قد يتطلب تخطيطاً شاملاً (أو على الأقل استراتيجياً) للاقتصاد كله . ولكن قد تكون هناك حاجة إلى تدخلات أقل صلابة فى قرارات منظمى الأعمال والحد من حقوق الملكية الخاصة . ونتيجة لذلك قد ينشأ تناقض بين تخطيط الرخاء وضمان حقوق الملكية الخاصة ، ما هو الحل وكيف يمكن الاحتفاظ بالنظام المعيارى متماسكا ؟ .

ـ إنه لا يمكن اعتبار نماذج التوازن العام مع خلفية اقتصاد الرخاء نظريات مقنعة : فهى تتعامل مع صفات عوالم خيالية لا سبيل إلى تحقيقها حيث يفترض أن تكون الظواهر ـ وهى أساسية ومكونة لمشكلة اقتصادية ، مستبعدة ، وهى (النقص فى المعرفة البشرية والشكوك . ولا بد أن تبدأ نظرية مقنعة عن عالم الشك ثم تبين كيف تستطيع القيم الإسلامية أن تؤثر على القرارات الاقتصادية حيث تقرر الاختيارات بين البدائل غير اليقينية .

ـ ليست هناك معرفة كاملة فى العالم التجريبى وأن الافتراض بأن الأفراد جميعهم قد أضفوا الصفة الذاتية على مجموعة الأفضليات الإسلامية المباحة التى تقوض تماما سلوكهم الاقتصادى افتراض غير واقعى اليوم . فالدولة الإسلامية لا يمكن أن تتوقع أن يكون كل الناس سعداء بالتدخلات السياسية أو يوافقوا عليها والتى من شأنها أن تدفع بوظيفة الرخاء الاجتماعى المفروضة من

الدولة إلى أقصى غاياتها : وقد حاول البعض التهرب من الإجراءات التقليدية المرهقة ، فيما يحاول آخرون الدفاع عن الامتيازات القديمة ... الخ . وخلاصة القول إنه لمن المشكوك فيه معرفة كيف سيتصرف الناس إزاء سياسة رخاء « إسلامية » .

يتطلب نهج علم اقتصاد الرخاء استنباطا لوظيفة الرخاء الاجتماعى من أعراف إسلامية أساسية من ناحية ، وحلا لبعض المشاكل المساعدة بالنسبة لضمان أداء إلى أقصى حد لوظيفة الرخاء ، من ناحية أخرى. إن النموذج فى كل جانب مهم ، يعتمد على « واردات » المعرفة من « علم الاقتصاد التقليدى » : إلا إن تنفيذا عمليا لسياسات الرخاء يتطلب معرفة عن كيفية تفاعل العوامل الاقتصادية مع بعضها بعضا وتتصرف إزاء التدخلات الحكومية . وهذه المعرفة عن العالم الحقيقى لا يوفرها نهج الرخاء ذاته ، فإن لم يرد أحد أن يستورد هذه المعرفة المهمة من علم الاقتصاد التقليدى (غير الإسلامى) ، فإنه يجب إنشاء فرع إيجابى مكمل لعلم الإقتصاد الإسلامى ، ويجب تطوير هذا الفرع مع مراعاة الأولوية لأنه ينبغى أن يكون الأساس لجميع الإجراءات السياسية .

(٣١) وثمة صيغة معدلة نوعا ما لنهج الرخاء الاقتصادى يستهدف استنباط الأهداف والشروط الحدّية لاستراتيجية إنمائية إسلامية . وحالما توضح السياسات الحكومية فإنها يمكن أن تكيف حسب هذه الاستراتيجية .

وهذا النموذج أيضا نموذج معيارى أساسا أن بعض الحجج الأساسية ضد نهج الرخاء يمكن تكرارها :

- من المشكوك فيه ما إذا كانت استراتيجية إنمائية واحدة (فقط) يمكن استنباطها من المصادر الإسلامية .

- ليس هناك ضمان بأن حكومة ما ستتبع هذه الاستراتيجية ولا تخلطها بعناصر « أنانية » .

- تتطلب النظريات معرفة حقيقية لا يستطيع علم الاقتصاد الإسلامى أن يوفرها إذا ظل مقيدا بالمنهج قيد البحث .

(٣٢) ليست مقمعة جميع هذه المحاولات المبذولة لتصميم نظام اقتصادى إسلامى كامل وذلك باتخاذ بعض « القواعد الأخلاقية » ثم استنباط ما هو أحسن ملائمة للناس . ويمكن إبداء حجج نقدية على غرار تلك التى تقدم شرحها (مع بعض التعديلات) ضد أى نموذج أولى واستنباطى من هذا

القـبـيل . فـإلى جـانب الشكوك فى التماسك الداخلى لهذه النماذج ، ينبغى للمـــــرء أن يدرك أن النـهج الأولى ـ الاسـتنبـاطى يعـتـبـر اسـتـمـرار للنمط الديكارتى عن المذهب العـــقلى الذى تعـرض لمرير النقــد من جـانب المذهب العــقلى النقــدى . إن هــذا النوع من «الهنـدسـة الاجـتـمـاعـيـة » الشـامل الاسـتـدلالى يفـترض أن مـصـمم النظام الجـديد له سيطرة على المعـرفـة التى لا يملكهـا أسـاسـا ، يمكن للمـرء أن يثـير شكوكـا خطيـرة فـيـمـا إذا كـان النمط الديكارتى للمـذهب العقلى يمثل وقـفـا عـقليـا كـافـيـا بالنسـبـة إلى السـيـاسـة الاقـتـصـادية عـامـة ، وبالنسـبـة إلى علم الاقـتـصـاد الإسـلامى خـاصـة . إن النظرة الإسلامية للحياة ليست نظرة ضد العقل أو النظرة اللاعـقـلانيـة ، ولكن ذلك لا يعنى أنه يمكن الهـبـوط بهـا إلى عـدد صغير من المبادئ والقواعد الأخلاقية التى يمكن استنباط أو استنتاج كل شىء منها بالعـقل دون غـيـره . والإسـلام دين ذو تقليد خلقى طويل وفترات ويجمع أكثر من أربعة أو ستة مبادئ أو قواعد أخلاقية ويعنى إغفـال اليقـينية أنهـا غير مناسبة لصياغة نظام اقتصادى يتمشى مع النظرة الإسلامية للحياة . هذا افتراض قوى (أو حتى غريب) ويحتـاج حتـما إلى فحص نظرى ، إن قوته الإقناعية الأولية محدودة للغاية .

جـ ـ توجيهات للفرع الإيجابى من علم الاقتصاد الإسلامى

(٣٣) إن نهـجا أكثر إقناعا لتطوير علم الاقـتـصـاد الإسلامى ينبغى أن يبـدأ بوضع برنامج بحثى للفـرع الإيجابى من هذا العلم . ومن الأهمـيـة بمكان تعـزيز المعرفة الحقيقية عن نظام يسترشد العمل الإنسـانى فيه بنظرة إسلامية للحياة ، أو حيث ينبغى للمؤسسات الإسلامية أن تعمل فى بيئة أكثر علمانية .

(٣٤) إنه ينبـغى للمـسلمين أن يدرسـوا النظريات (الاجـتـمـاعـيـة ـ البـيـولوجيـة) للاخـتـيـار (الانتـخـاب) الاجتماعى والتطور الثقافى ، وعليهم أن يحـاولوا تطبيق هذه النظريات على تاريخ العـالم الإسـلامى . لقـد مكنت النظرة الإسلامية للحياة المسلمين ذات مرة لا من إقـامـة أمـبـرطورية ممتـدة الأطراف فـحـسب ، وإنما من نشـر دينهم فـوق مناطق شاسعة من العالم أيضا والمعروف تماما أنه كان للعالم الإسلامى « عصره الذهبى » وأن الاقـتـصـاد فى ذلك الوقت لـم يكن يدار بواسطة الحكومـــات وإنما كان اقتصادا غير مركزى ومنسقا بواسطة

شبكة من الأسواق ولكن حدث فيما بعد فى التاريخ أن الثقافة الإسلامية انهارت.ما هى الأسباب الداخلية ، لهذا الانهيار؟ هل تغيرت الأخلاقيات ؟ ألم يطرأ عليها أى تغيير ولكنها أصبحت جامدة ومتعسفة ؟ هل كان سبب الانهيار نجاح جماعات اجتماعية أخرى كانت لديها قواعد أخلاقية « أفضل » . إن هذه أسئلة لا ينبغى ترك الإجابة عليها إلى المؤرخين فقط[٨٢] .

إن الاقتصاديين الملمين بعمل الأسواق وبتحليل الظواهر التى تعتبر نتائج غير مقصودة للعمل الإنسانى ، يمكن أن يسخروا معرفتهم ومهاراتهم الفكرية لوضع نظرية نشوء وتطور النظرة الإسلامية للحياة وعليهم أن يجدوا « الخطأ » الذى تسبب فى انهيار العالم الإسلامى . كما ينبغى لهم أيضاً أن يولوا انتباها خاصا إلى الأخلاقيات السائدة ونتائجها على الحياة الاقتصادية وثمة أسئلة مهمة وهى : ما أنماط المؤسسات (فمثلا الأسواق الحرة أو المنظمة) التى سمحت للناس أن يتكيفوا حسب ظروف مجهولة ومتغيرة ؟ وما هى النتائج الاجتماعية غير المقصودة التى ترتبت عليها أعمالهم ؟ وما هو دور الحكومة ... الخ ؟ وللإجابة على هذه الأسئلة يجب سلوك نهج متعدد الفروع العلمية حيث يتعاون الاقتصاديون مع الخبراء فى التاريخ القانونى والاجتماعى واللغات واللاهوت .

- لقد وضع الاقتصاديون المسلمون نماذج متقدمة نوعا ما من علوم الاقتصاد الخالية من الفائدة[٨٣]، وحاولوا إثبات تفوق الوظائف التخصيصية والتوزيعية لنظام قائم على اقتسام الربح والخسارة كبديل لنظام الفائدة التقليدى .

وربما لا تستطيع أى نظرية من نظريات النمط الثانى (الاقتصاديات الكبرى للأعمال المصرفية الإسلامية) أن تدعى لنفسها صفة نظرة إيجابية ذات صلة تجريبية . إن جميع النماذج تفترض أن أنماطا ذات فائدة ثابتة للتمويل ستحل محلها ترتيبات تقوم على أساس اقتسام الربح والخسارة ، وثم تقنيات تمويلية للمصارف الإسلامية (مثل رفع الأسعار أو التأجير) قد ورد ذكرها أحيانا كاحتمالات ، ولكن المفروض أنها لا تلعب دورا بارزا ، ولكن حقيقة المصارف الإسلامية هى العكس تماما : فالأساليب المباحة « للدخل المحدود » الخاصة بالتمويل (رفع الأسعار والتأجير.. الخ) أساليب سائدة فيما أن نظام المشاركة فى الأرباح والخسائر تعتبر فى معظم الحالات هامشية فقط[٨٤] .

تتجاهل نماذج الاقتصاديات الكبرى القائمة على الربح والخسارة أن المصارف الإسلامية لها خيار بين الأدوات المباحة (التى تضم أدوات ذات دخل محدود) وأن هناك أسباباكثيرة تتعلق بالاقتصاديات الصغرى تبين لماذا يكون فى مصلحة المصرف التركيز على التقنيات وإغفال الربح والخسارة فمثلا تشمل الترتيبات المتعلقة بالربح والخسارة أخطاء أكبر وتكاليف أكثر إلى حد كبير (لتقييم المشاريع ورصدها) . بالنسبة إلى المصرف وإلى تمويل المتعهدين بتكاليف محددة سلفا مثل (رفع الأسعار والتأجير) وهى تسمح بتحقيق نتائج للفعالية المالية المعلنة أكثر مما تحدثه أساليب الربح والخسارة . والنتيجة المستخلصة من هذه الاعتبارات للاقتصاديات الصغيرة هى أن المصارف الإسلامية تميل دائما إلى الاحتفاظ بتمويلاتهم القائمة على أساس الربح والخسارة على مستوى منخفض وليست فقط المصارف العاملة فى مجال اقتصاديات مبنية على أساس الفائدة وإنما المصارف فى النظم المالية المؤسلمة أسلمة تامة .

(٢٧) إن الضعف الأساسى لنماذج الاقتصاديات الكبرى القائمة على أساس الربح والخسارة هو أنه ليس لها أساس مقبول لاقتصاد صغير . ولذلك . فإنه ليست هناك فقط نظريات إيجابية من شأنها أن تسهم فى معرفتنا عن العالم الحقيقى ، وإنما ليس هناك أيضاً نظريات معيارية مقنعة يمكن أن تعطينا فكرة عن كيف يمكن لنظام إسلامى أن يعمل فى عالم الواقع . فالنماذج ليست فقط مناقضة للواقع كما أنها ليست فوق مستوى الشكوك المعقول .

إن النظريات الأكثر قابلية للقبول عن صفات الاقتصاد الكبير للاقتصاديات الخالية من الفائدة ينبغى أن يكون لها أساس أفضل لاقتصاد صغير ويجب أن تؤسس على افتراضات واقعية فيما يتعلق بسلوك المصارف الموجهة نحو الربح ، عندئذ يستطيع المرء أن ينتقل من المستوى الصغير إلى المستوى الكبير ويميط اللثام عن جميع متضمنات الاقتصاد الكبير للسلوك العقلانى الذى ينتهجه الاقتصاد الصغير . وهذا من شأنه أن يؤدى إلى معرفة محسنة عن العالم الحقيقى وليس إلى التخمين والتمنى .

(٣٨) إن الدرس العام المستفاد من مثال الأعمال المصرفية هو أنه لمن الأهمية بمكان التمييز بين ما هو مرغوب فيه ، من وجهة النظر المعيارية ، وما هو المعقول من وجهة النظر التجريبية ، ولذلك فإن الرأى القائل بأن « الفرق بين علم

الاقتصاد المعيارى وعلم الاقتصاد الإيجابى ليس فى الواقع مهما للاقتصاديين المسلمين » ، رأى مشكوك فيه.[85] إن المسائل المعيارية يجب ألا تترك وشأنها ، ولكن هذا لا يعنى أن الفرق الإيجابى / المعيارى ليس ذا صلة ، وعلم الاقتصاد الإيجابى فقط هو الذى يمكن أن يعزز معرفتنا عن العالم الواقعى (فى الماضى والحاضر والمستقبل) ويمدنا بالمعرفة اللازمة لفهم المسائل فى علم الاقتصاد المعيارى فهما تاما وتقيمها تقيما تاما أيضا . وعلى الاقتصاديين المسلمين أن يراعوا المبادئ التزيفية ـ المتقدمة ـ لأنهم منهمكون فى المناقشات المعيارية والإيجابية .

يجب أن يتحول علم الاقتصاد الإسلامى إلى انتكاسه وارتداد إلى القرن التاسع عشر تختلط فيها البيانات الإيجابية والمعيارية ، وينبغى أن يكون إجراء مناقشة عقلانيه أمرا ممكنا فى كلا فرعى العلم . إن تطبيق علم الاقتصاد الإسلامى تطبيقا حادا يمكن أن يساعد على جعل السياسة فى البلدان الإسلامية أكثر عقلانية وليست ـ كما يظن كثير من المراقبين الغربيين بعد نظرة سطحية متحيزة ـ بمثابة انحراف نحو اللاعقلانية . ولم يرد فى هذا البحث ، سبب أساسى لماذا لا يكون علم الاقتصاد الإسلامى محاسبا وضابطا للذات ـ وبمعنى آخر .. علم . ومع أن النظرة الغربية والإسلامية للعالم (وبالتالى طريقة الحياة) تختلف فى كثير من الجوانب ، فإنه لمن الممكن إيجاد قاسم منهجى مشترك يمكن أن يقدم للاقتصاديين الغربيين والمسلمين أساسا لحوار فكرى وتبادل مثمر للآراء .

الهوامش

(١) لقد عمد ميسيز Mises (١٩٤٩ م) إلى شرح الاقتصادكعلم للعمل الإنسانى شرحا وافيا وهو يتفق (إن لم يكن متطابقا) مع تعريف الاقتصاد كعلم للاختيار الذى روجه بصفة خاصة Robbins (١٩٣٢ م) .

(٢) سيتم بحث تبرير المعتقدات الفرضية فى قسم لاحق (راجع ص) .

(٣) وإلى جانب ديكارت أسهم من كل باروخ ديسيبنيوزوز « Baruch do Spinoza » (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) وجوتفرايد ولايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) وايمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) بنصيب وافر فى المذهب العقلى الكلاسيكى . وبالنسبة إلى المذهب التجريبى ينبغى الإشارة إلى جانب هيوم ، إلى جون لوك « John Locke » (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) وجون ستيوارت « John Steuart Mill » (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) .

(٤) أوكونور . كار « Oconnor .Carr » (١٩٨٢) ص ٤ ـ ٥ .

(٥) يعنى هذا المبدأ « إن الأمثلة التى ليست لدينا خبرة بها ، يجب أن تماثل تلك التى لدينا خبرة عنها وأن منهج الطبيعة يمضى دائما على وتيرة واحدة وبصورة متماثلة ، هيوم (١٧٣٩ ـ ١٧٤٠) استشهد به أوكونور . كار (١٩٨٢م) ص ١١ .

(٦) بلوج « Bloug » (١٩٨٠م) ص ١٢ .

(٧) أوكونور. كار (١٩٨٢م) ص ١٢ .

(٨) ليس ثمة شك فى أن المرء قد يقول مثلا إن « ق » من « ب » لأنه يستطيع أن يفسر نفس الظواهر مثل « ب » بل وأكثر منها . ولكن هذه مسألة تتعلق بالقيمة الإعلامية لا بالقيمة الإدراكية الأساسية لـ « ب » .

(٩) يمكن الاستشهاد بالنظرية الكمية للمال كمثل اقتصادى .

(١٠) للاطلاع على نقد عام « لنهج التبرير » راجع بارتلى « Borthey » (١٩٦٢م) .

(١١) كانت أسس هذه الحجة معروفة بالفعل لـ « هيوم » .

(١٢) الخلاصة أنك لا تستطيع إقامة الدليل على أن أى شيء صحيح ماديا ولكنك يمكن أن تبرهن على أن بعض الأشياء زائفة ماديا بلوج « Bloug » (١٩٨٠م) ص ١٢.

(١٤) هذا لا يمثل إمكانية منطقية فحسب ، وإنما يمثل أيضا اعتقادا ثابتا معقولا لايبرره وجود نظم دينية ذات أخلاقيات مختلفة مثل المسيحية والإسلام والهندوكية والبوذية .

(١٥) ولكن هذا لا يعنى أن القرارات (الشخصية) النهائية بشأن قبول الأعراف النهائية قرارات جائزة ولا

تقوم على أساس لأنه من المستحيل منطقيا تقديم أسس أخرى لتبرير الأعراف النهائية . » إن قرارات من هذا القبيل ليست بلا أساس وليست جائزة . وإنما على العكس . فهى تقوم على أساس قوى وليس هناك ببساطة سبيل لتؤسس على أسس أفضل والدفاع عنها بصورة أصح » برومر (Brummer) (١٩٨٧م) ص ١٣٧

(١٦) يمكن أن يصبح هذا ذا صلة قوية لعلم الاقتصاد حينما يكون للسواد الأعظم للسكان « أو السكان كلهم » هذه النظرة للحياة .

(١٧) برومر (١٩٨١م) ص ١٤٠ .

(١٨) برومر (١٩٨١م) ص ٢٠٧ .

(١٩) « لقد بنيت هاتان المحاولتان لمواجهة تحدى المذهب العقلى على أساس الافتراض بأن المعايير العقلانية معايير صحيحة ، وهكذا فإنه لا يمكن قبول أى افتراض على أسس منطقية (واضحة لكل إنسان) إن اللاهوت العقلانى يحاول الدفاع عن العقيدة المسيحية بالنسبة إلى هذه المعايير . فيما يحاول اللاهوت الوجودى تمييز العقيدة المسيحية عن نوع المعتقدات التى تتطلب هذا النوع من الدفاع برومر (١٩٨١م) ص ٢٠٨ .

(٢٠) برومر (١٩٨١م) ص ٢٠٨ .

(٢١) برومر (١٩٨١م) ص ٢١١ ـ ٢١٢ .

(٢٢) « إنه لمن السخف العيش وفقا لتوقع بعث وحساب أخير إذا افترض المرء أن البعث والحساب الأخير ليس سوى قصتين لم تقم بصددهما دعاوى حقيقية » برومر (١٩٨١م) ص ٢٦٧ .

(٢٣) « إن أى محاولة لإقامة الدليل على وجود الله بالاحتكام إلى صنعه ، محاولة دائرية وغير مباشرة) إننا نزعم أننا نعرف الله (الخالق) لأننا نلمس خلقه ، ولكننا نرى الكون كخلق فقط فى ضوء معتقداتنا بالخالق » . برومر (١٩٨١م) ص ٢٧٣ .

(٢٤) برومر (١٩٨١م) ص ٢٧٤ .

(٢٥) للحصول على موجز لنتائج العلوم الطبيعية الحديثة التى قد تكون لها نتائج هامة بالنسبة إلى المعتقدات الدينية ، راجع ديفيز (١٩٨٣م) Davies.

(٢٦) فى التاريخ أمثلة كثيرة عن مقاومة قوية بين الكنيسة المسيحية المؤسسية لإجراء تعديلات من هذا القبيل للنظام العقدى فى ضوء المعارف الجديدة ولكن هذا لا يقم الدليل على أن مثل هذه التعديلات مستحيلة على الأسس العقلانية ، وإنما الكنيسة هى التى كانت مؤسسة غير عقلانية فى هذه الأمثلة .

(٢٧) للمتابعة راجع برومر (١٩٨١) صفحات ١٣٢ ـ ١٣٥ ، ٢٦٥ ـ ٢٦٥ .

(٢٨) أما وأن الخبراء العقيدين يصيغون نظرة للحياة « بالنيابة » عن المؤمنين ، فإنها يجب أن تكون مقبولة للرجل العقلانى : فهى نوع من تقسيم العمل ، وشرط أساسى أن يكون الخبراء العقيديون مؤهلين وجديرين بالثقة .

(٢٩) من وجهة نظر الأبستيمولوجية ليس هناك فرق ما إذا كان المؤمنون يتلقون هذه النظرة للحياة فى شكل « اقترحات أدبية » أو قوانين ملزمة تسنها الدولة ، أما وإنها تستطيع أن تحدث فرقًا كبيراً حقيقيا ، فهذا أمر واضح ، ولكن البحث فى شكل كاف لايصال النظرة للحياة يجب أن يتم فى إطار هذه النظرة ذاتها وبالنسبة إلى جوهرها .

(٣٠) للوقوف على « المنظورات الإنجيلية عن الحياة الاقتصادية » راجع مثلا :
« Bishop 's Postoral » (١٩٨٤) .

(٣١) إن النظريات التى ثبتت حقيقتها بدون اللجوء إلى دليل تجريبى يجب أن تكون مؤسسة إما على الافتراضات الذاتية الوضوح أو على معرفة أولية أى معرفة سابقة للتجربة ومستقلة عنها . وفى العصر الحديث يمارس علم الاقتصاد النمساوى ، النهج الأولى ، راجع مثلا رولان « Dolan » (١٩٧٦) وهوايت (١٩٨٤) White .

(٣٢) رصد هتشيتون (١٩٦٤) Hatchiwon التمييز الإيجابى / المعيارى فى التاريخ .

(٣٣) هتشيتون يستشهد بجون ستيوات مل (١٩٦٤) ص ٢٤ .

(٣٤) هتشنون يستشهد بجون مل (١٩٦٤) ص ٢٧ .

(٣٥)مراجع هتشنون (١٩٣٨) ، وراجع أيضا ماكلوسيكى (١٩٨٣) .

(٣٦) لقد أدى هذا ، فى جملة أمور أخرى إلى المنهج « الذرائعى » فى السياسة الاقتصادية: أن أهداف السياسة الاقتصادية وأغراضها يضعها السياسيون ويقترح الاقتصاديون أدوات مناسبة لتحقيق هذه الأهداف : أما تبرير الأهداف لا يخضع لفحص الاقتصاديون .

(٣٩) يجب إجراء استثناء للمناقشة حول وضع اقتصاد الرخاء ، وفى حين أنه كان عند بداية عرضة من جانب باريتون (Pareto) بمثابة نظرية إيجابية ولكن ما لبث أن أصبح فيما بعد معياريا فيما يتعلق بمتى أدخلت وظائف الرخاء ومتى اتخذ الأمثل كهدف أو مرجع لتخطيط الإجراءات السياسية وللوقوف على هذه المناقشة راجع بلوج Blaug (١٩٨٠) صفحات ١٤٠ ـ ١٤٨ .

(٤٠) للوقوف على ملخص راجع كولدويل Coldwell (١٩٨٢) ص ٢٣٨ ـ ٢٤٢ . وراجع أيضا بلوج (١٩٨٠) ص ١٧ ـ ١٩ ، ١١٤ ـ ١١٥ .

(٤١) لقد أدخل همبل (Hempel) وأوبنهايم (Oppenheim) (١٩٣٥) هذا الاصطلاح.

(٤٢) راجع بلوج (١٩٨٠) ، ص ١١٥ ـ ١٢٠ ـ ١٦٣ .

(٤٣) كولدويل ـ Caldwell ـ (١٩٨٢) ،ص ٢٤٥ ـ ٢٥٢ يدافع عن التعدد المنهجية .

(٤٤) بوبر (١٩٦٤) ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٤٥) راجع ويبرر (١٩١٧) ص ٢٠ .

(٤٦) بوبر (١٩٦٣) ص ٢٣٢ .

(٤٧) بلوج (١٩٨٠) ، ص ١٣٣ . الفرق بين الأحكام الأساسية وغير الأساسية المتعلقة بالقيمة قد اقترحه سن (Sen) ١٩٧٠ م .

(٤٨) إن لكل فرد على حد أن يفرز بنفسه ما الذى يقبله وما الذى يقنعه كحكم لقيمة أساسية ، فهذه ليست المشكلة هنا ، فإن كل شخص يلجأ إلى خبرته المؤثرة لتقرير نظرته للحياة « بنفسه » .

(٤٩) روثبارد (١٩٨٢) ص ١٧ .

(٥٠) روثبارد (١٩٨٢) ص ١٨٦ .

(٥٢) راجع راولز (١٩٧١) (Rawls) بوخانان (١٩٧٥ ، ١٩٧٧) .

(٥٣) إذا لم يكن معروفا كيف يؤثر القرار على صانع القرار نفسه ، عندئذ لماذا يتخذ صانع القرار أى قرار ؟ فإذا رفض أن يقرر أى شئ فى عالم من الجهل التام ، فإنه لن يكون هناك قواعد لإصدار القرارات على الاطلاق .

(٥٤) هذا عنوان المحاضرة التى القاها ف . أ . هايك « F . A . Hayek » عندما حصل على جائزة نوبل راجع هايك (١٩٧٥) .

(٥٥) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢١ .

(٥٦) هناك « محاولات عقلانية » للتخلص من بعض هذه النظم (الأخلاقيات والدين والأسواق) كلية وإحلال تخطيط عقلانى محلها ، واتخاذ الماركسية والاشتراكية كمثلين .

(٥٧) للوقوف على تقرير عن اقتصاد الرخاء الكلاسيكى الجديد ونماذج التوازن العام ، راجع هتشنون (Hutchinson) ص ١٨٣ ـ ١٨٧ ، وراولى (Rowley) وبيكوك (١٩٥٧) Peacock .

(٥٩) راجع مثلا ولسون (Wilson) ، ١٩٧٥ ،بـاراش (Barash) ١٩٧٧ ، وهوايت (White) ، ١٩٨١ .

(٦٠) راجع مثلا هايك (١٩٤٥ ـ ١٩٦٨) .

(٦١) إن تسمية هذه « بالداروينية الاجتماعية » تسمية مضللة وغير صحيحة .

(٦٢) هايك (١٩٨٤) ص ٣٢٤ « الاعتماد التام على البصيرة العقلانية كأساس كاف للعمل الإنسانى يعتبر خطأ فكريا » .. نفس المصدر ، ص ٣٢٦ .

(٦٣) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢٨ .

(٦٤) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢٥ .

(٦٥) « يبقى التقليد الأخلاقى كنزا لا يستطيع العقل أن يحل محله ، ولكنه يمكن فقط أن يحاول تحسينه بنقد بناء ، أى بمحاولة إقامة نظام لا نستطيع أن نخلفه ككل ، إن نظم الأخلاقيات مستقلة ، بمعنى أن جميع الأحكام أو القيم الأخلاقية بعينها تتمشى بدورها مع الأصول الأخلاقية. إننا لا نستطيع أن نحكم على قاعدة بعينها من قواعد السلوك الأخلاقى إلا بالنسبة إلى نظام من هذه القواعد التى يجب علينا أن نعالجها من أجل ذلك الغرض على أنها غير مشكوك » فيها هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢٩ .

(٦٦) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٣٠ .

(٦٧) لقد اقترح فريدمان (١٩٥٤) ـ Friedman ـ أن يجرى الحكم على نوعية النظريات حسب قوتها التفسيرية . ولكن هذا ليس نهجا مقنعا : فمن ناحية يمكن إجراء تنبؤات ناجحة على أساس « نظريات » ليست لها قوة تفسيرية على الإطلاق (مثل استيفاءات بسيطة لاتجاهات ماضية) وهذا لا يسهم فى معرفتنا . وهناك من ناحية أخرى نظريات ليست لها قوة تنبؤيه وإنما لها قوة تفسيرية (مثل نظرية داروين ، وهى نظرية النشوء والارتقاء والتى تفسر العملية التطورية التى حدثت ولكنها لا تستطيع التنبؤ سلفا بأى خطوات بعينها المتطورة) .

(٦٨) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٣ : ولشرح النظام الأخلاقى (والقانونى) للإسلام راجع رمضان (١٩٦١) وحسن (١٩٧٠) .

(٦٩) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٣ ،راجع أيضاً نفس المصدر ، ص ١١٩ .

(٧٠) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٨ ، راجع أيضاً نفس المصدر ، ص ١٢٣ .

(٧١) يقترب هذا من الفكرة الليبرالية الخاصة « بحكم القانون » وأن « الحكومة تحت القانون » .

(٧٢) ولكن هناك اختلافات بين المذاهب الأربعة للشريعة الإسلامية بالنسبة إلى هذه الإجراءات راجع مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٤٠ .

(٧٣) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٢٥ ، « .. إن التعليل لا يمكن التعويل عليه أو قبوله ما لم يسنده دليل فى النص أو السياق . » ، نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٧٤) راجع وقارن مثلابين التوصيات العملية والسياسية لكل من شابرا (Chapra) (١٩٧٠ — ١٩٨٠) وناقفى (Nagvi) (١٩٨١) . ومانان (Mannan) (١٩٨٤) .

(٧٥) يمكن إبداء ملاحظة مماثلة فيما يتعلق بعلم الاقتصاد المسيحى .

(٧٦) راجع على سبيل المثال شابرا (١٩٧٠) .

(٧٧) راجع على سبيل المثال ناقفى (١٩٨١) .

(٧٨) أما وإن التهيؤات واليوتوبيات قد تلهم الناس وتعبئهم ليست مسألة ذات صلة فى السياق الراهن .

(٨١) راجع هتشنون (١٩٦٤) ص ١٨٣ ـ ١٨٧ .

(٨٢) كيف يمكن للاقتصاديين أن يتناولوا التطورات التاريخية ، فهناك أمثلة على ذلك واردة فى كتابات نورث (North) ، وطوماس (١٩٧٣) ، ونورث (١٩٨١) ـ راجع أيضا نهجاً مختلفاً ـ أولوسون (Olson) (١٩٨٢) .

(٨٣) راجع تيلا صديقى (١٩٨٣ ، ١٩٨٣ م) منان « Mannan » (١٩٨٤) شابرا (١٩٨٥) خان (١٩٨٦) .

(٨٤) للوقوف على تفاصيل أكثر تراجع نينهاوس (Nienhouse) (١٩٨٦ ـ ١٩٨٦م) .

(٨٥) منان (١٩٨٤) ص ٩٠ .

الدكتور/ علي جمعة

قضية تجديد أصول الفقه

هذا بحث حول قضية تجديد أصول الفقه ، يرصد الاتجاهات التي دعت إلى التجديد أو كانت تحت هذا العنوان ، سواء أكانت على صواب أم خطأ . وتدعو العلماء إلى بحثها ونقدها بل نقضها إن لزم الأمر .

وفي الختام ، رؤية مبدئية لدارس الأصول حتى تكون منطلقاً لدراسات أخرى أعمق وأشمل ، وحتى نتمكن لنقد ما يحتاج إلى نقد .

دار الهداية



حول أوضاع المشاركة في شئون الولايات العامة لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة*



مقدمة :

الحديث عن الأقليات فى التاريخ الحديث يتناول عدة محاور هى :

١ ـ المركز الذى تشغله الأقليات فى العصر الحديث .

٢ ـ الأقليات والعصر الحديث فى بلادنا العربية والإسلامية .

٣ ـ يدور الحديث حول الأقليات الدينية غير الإسلامية فى بلادنا العربية الإسلامية خاصة دون التطرق إلى الأقليات عامة .

٤ ـ الإهتمام بقضية مشاركة غير المسلمين للمسلمين فى إدارة الشئون العامة للمجتمعات الإسلامية وهى قضية محل خلاف يحتاج بحثها ومناقشتها إلى النظر فى ثلاثة أمور :

أ ـ النظر إلى هذه المشاركة فى إطار علاقات حقوق الإنسان المتخذة إطارا

---

* محاضرة بتاريخ ١٩٩٢/١١/٨ .

مرجعيا الآن للفكر الوضعى .

ب ـ النظر إلى هذه المشاركة فى إطار الفقه الإسلامى ، وبيان منهج النظر الشرعى والواقعى فى هذا الصدد .

ج ـ النظر فى الجانب التنظيمى للمجتمع ، وفقا لما تفتقت عنه أوضاع مجتمعاتنا المعاصرة مما يتمشى ولا يتعارض مع أصول النظر الشرعى الإسلامى ، وبيان ما إذا كان ثمة إمكان لتنظيم إجماعى يكفل تحقيق هذه المشاركة ، وما الضوابط التى تحدد ذلك .

أولاً :

من أشهر الوثائق السياسية فى عالم اليوم « الإعلان العالمى لحقوق الإنسان » الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ .

ولم تصدر هذه الوثيقة من فراغ ، إنما لخصت وبلورت ما انتهى إليه الفكر الغربى على مدى قرون نهضته الأخيرة فى العصر الحديث ، وأهم وثيقتين غربيتين سابقتين هما :

١ ـ إعلان الاستقلال الأميريكى الذى صدر فى يولية سنة ١٧٧٦ فى حرب استقلال إمريكا ضد الاحتلال البريطانى لها ، وتضمن الإعلان « أن كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية » وأشار إلى حق الإنسان فى الحياة والحرية والمساواة .

٢ ـ وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الذى أصدرته الثورة الفرنسية فى أغسطس سنة ١٧٨٩ ، وتضمن « يولد الناس أحرارا ومتساوون فى الحقوق » ، وما لبث هذا الإعلان أن صار ذا شهرة واسعة وصيت ذائع ، وأوضحت مبادئه من الأصول التى انبنى عليها الفكر السياسى الغربى فى العصر الحديث .

لقد جاء الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى ١٩٤٨ ، وثيقة دولية ذات إشعاع على الدساتير والقوانين الوطنية التى تصدر فى غالب الدول ، وبعد صدور هذا الإعلان عملت الأمم المتحدة على إنجاز مهمة أكثر صعوبة ، وهى تحويل مبادئ هذا الإعلان إلى مواد تتضمنها معاهدة دولية ، تقرر التزام الدول المصدقة على هذه المعاهدة بتطبيق هذه المبادئ ، أى تحويل المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان إلى أحكام قانونية ملزمة .

وأعدت الهيئة العالمية مشروعى اتفاقيتين ، الأولى تتناول الحقوق المدنية

والسياسية والثانية تعالج الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وفى ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ صدقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على هذين المشروعين، ولكن كان تنفيذ كل منهما يتطلب موافقة ٣٥ دولة على الأقل ، ولم يتوافر هذا العدد إلا بعد عشر سنوات فى ٣ يناير سنة ١٩٧٦ بالنسبة للاتفاقية الخاصة « بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » وفى ٢٣ مارس سنة ١٩٧٦ بالنسبة للاتفاقية الخاصة « بالحقوق المدنية والسياسية » .

وتتضمن اتفاقية الحقوق الإنسانية والسياسية ، حق كل كائن بشرى فى الحياة والحرية والأمن والحياة الخاصة ، وحقه فى المحاكمة العادلة ، وحمايته من العبودية ومن الاعتقال ، وحقه فى حرية الفكر والضمير والديانة وممارسة الرأى والتعبير عنه ، وحقه فى التنقل والتجمع ، كما تتضمن الاتفاقية الاقتصادية والاجتماعية كفالة ظروف المعيشة الأفضل ، وحق الشخص فى العمل والأجر العادل ، وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية، وتشكيل الجمعيات والانضمام لها .. ، إلى آخر ذلك مما لسنا بصدد بحثه ولا حصره ، ولكننا بصدد ذكره لخريطة فكرية عامة لنلتقط الخيط الذى يتعلق بالموضوع المطروح .

فإن أهم ما يفيدنا مما ورد بهذه المبادئ مما يتعلق مباشرة بموضوع الأقليات ، هو مبدأ المساواة بين البشر . فموضوع الأقليات فى العصر الحديث يجد إطارا مرجعيا له فى مبدأ المساواة بالصيغة التى أشارت إليها وثائق حقوق الإنسان ، واعتبرت لدى كثيرين مرجعا عالميا معاصرا لهذا المبدأ .

ويسهل جدا القول بأن الإسلام كان سابقا لهذه الوثائق فى تقرير جملة المبادئ التى تضمنتها ، حماية لحق الإنسان فى العيش الحر الكريم ، بموجب وصفه الإنسانى العام . وهذا هو الواقع الذى تنبئ به الحقيقة التاريخية ، وعلى رأس تلك المبادئ وأخصها مبدأ المساواة بين البشر .

هذا الأصل صاغه الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى مادته الأولى بقوله « يولد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة والحقوق ... » وهذا الأصل المشهور المتكرر فى الوثائق هو ذاته نص عبارة عمر بن الخطاب « رضى الله عنه » وهى عبارة « بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » ، ويؤكد معناها أن قائلها لم يكن محض مفكر أو كاتب إنما كان حاكما قالها فى عز سطوة الحكم والولاية ، وأنه لم يكن

يمثل شعبا مقهورا ، إنما كان يمثل القوة الإسلامية الغالبة ، ولقد قالها ليحمى غير المسلمين المغلوبين .

وهذه العبارة بقيت يتناقلها عبر ممئات السنين تلاميذ المدارس وصبية الكتاتيب فى بلاد المسلمين ، وهذا أحمد عرابى زعيم ثورة سنة ١٨٨٢ فى مصر ، يقف بجواده يواجه خديوى مصر فى ميدان عابدين فى ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ ويقول له « لقد ولدتنا أمهاتنا أحرارا ولن نستعبد بعد اليوم » ، ولم يكن عرابى طالع إعلان الاستقلال الأمريكى ولا إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسى ، إنما كان يردد قولة عمر مما تعلمه فى قريته وهو صبى .

والقرآن الكريم عندنا يقول : ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى** ﴾ [الحجرات آية : ١٣] إنما يشير إلى وحدة المنشأ للناس كافة ، الذين وجه الحديث إليهم بغير حصر المؤمنين وحدهم، والرسول الكريم يوصى فى خطبة الوداع « يا أيها الناس ، إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم ، وآدم من تراب » ثم يؤكد أن لا فضل لعربى على أعجمى ولا لأحمر على أبيض « إلا بالتقوى » بهذا يتقرر أصل التساوى بين البشر جميعا حسب خلقهم الأول ، وبما قاله النبى ﷺ يتقرر أن التفاضل بعد ذلك يرد من الفعل الإرادى البشرى وهو التقوى والتقوى جماع خاصتى العمل والإيمان ، والتعامل والسلوك . وبهذا فإن الناس لا يتفاضلون إلا بما فى مكنة كل منهم من وجوه الخيارات الإرادية المتاحة للناس والتى ترد بشأنها تبعة الثواب والعقاب .

والمساواة تعنى منع التمييز بين الناس بوصف يعلق بهم أو بسبب يلحق بهم ، دون أن يكون لإرداتهم دخل فى هذا التعلق أو الإلحاق ، وأن يقوم هذا الوصف أو السبب لديهم على وجه الاطراد ، ودون أن يكون فى مكنتهم بالعمل الإرادى أن يرفعوه أو يتجاوزوه ، وأن يقوم أى من هذه الأوصاف أو الأسباب لدى جماعات من البشر تشترك فيه ، وتلك هى الأسباب والأوصاف المتعلقة بالجنس أو العنصر أو لون البشرة أو اللغة الأصلية... إلخ .

والمساواة تعنى أن تنظر الجماعة إلى الأفراد المكونين لها بحسبانهم محض أفراد فيها لا يميز أى فرد عن الآخرين إلا أن تكون أوصافا مكتسبة ـ أى أوصافا مفارقة وغير لصيقة بالفرد التصاقا شبه دائم ، كشرط بلوغ سن معينة للتمكن

من إجراء أعمال معينة أو تولى وظائف معينة ، فالسن إن لم يكن شرطا مكتسبا فهو وصف مفارق يطرأ على الإنسان ثم يتجاوزه ... إلخ .

ونصل الآن إلى ما نود تحريره فى أمر المساواة والأقليات .

فبعد أن قرر الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى مادته الأولى أصل المساواة بين الناس كافة فى الكرامة والحقوق ، حظرت المادة الثانية التمييز بين الناس « أى تمييز » كان ، سواء بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد ، دون أى تفرقة بين الرجال أو النساء ، ويثير هذا الإعلان عدة تساؤلات وملاحظات :

أولا : إلى من يتوجه هذا الإعلان بعدم التمييز بالمساواة بغض النظر عن اللون أو الجنس ؟ إن مقدمة الإعلان تتوجه بهذه الأحكام إلى كل فرد وهيئة فى المجتمع ، وعن طريق التعليم والتربية ، واتخاذ الإجراءات مطردة قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول والأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها . فخطاب المساواة وعدم التمييز يتجه إلى الدول » بشأن الشعوب الخاضعة لسلطانها.

ثانيا : إن الحقوق والحريات الواردة بالإعلان ، مشمولة جميعها بحكم المساواة وعدم التمييز ، وهو مما يمكن أن ينقسم إلى نوعين ، أولهما حقوق وحريات تتعلق بالأفراد والجماعات الأهلية، بحق الحياة وحرية المسكن والحق الثقافى والتنقل والتملك وحرية الرأى والتعبير ، وهذا النوع لا يثور بشأنه مشكل فى صدد الموضوع المطروح ، فهى أمور معترف بها سواء فى القوانين الوضعية أو الإسلامية ، أما النوع الثانى فهو ذلك الذى يتعلق بالولايات العامة ، وهو ما عبرت عنه المادة ٢١ من الإعلان العالمى بقولها :

١ ـ لكل فرد الحق فى الاشتراك فى إدارة الشئون العامة لبلاده ، إما مباشرة أو بواسطة ممثلين .

٢ ـ لكل شخص نفس الحق فى تقلد الوظائف العامة فى البلاد .

٣ ـ إن إرادة الشعب هى مصدر سلطة الحكومة .

ثالثا : فى هذا النوع الأخير يظهر وجه ما يتعين تبينه وتحريره فيما يتعلق بحقوق الإنسان ، فهى إذا وردت عامة شاملة مطلقة وتضمنت وجوب التساوى المطلق

بين الناس كـافـة فى كل الحـقـوق والحريات ، ونجد الإعلان فى المقدمة يشير إلى الدول وشعوب البقاع الخاضعة لهـا ، ونجـده فى المادة ٢١ يقـر حق الاشتراك فى إدارة الشئون العامة « لكل فرد ... (بالنسبة) لبلاده » ، وكذا تقلد الوظائف العـامـة ، فـهـذا الحق منسـوب لدولة ولجماعة سياسية .

رابعـا : ومـن هـنـا نـصـل إلـى نـوع التصنيف الذى تقوم عليه الدولة والذى يميز شعبا من شعب آخر والذى يبين جماعة من جماعة أخرى ، له أثره فى تبين نسبية الحقوق المتاحة بالإعلان العـالمى . ومـعنى ذلك أن فى الإعـلان العالمى للحقوق ما لا يمكن تصور إعماله إعمالا مطلقا ومجردا ، إنما يجرى إعماله فى إطار العـلاقـة بين كل من الدول ومواطنيها ، أى أن الدولة تكون ملتزمة بالتسوية بين مواطنيها بصرف النظر عن العنصـر أو اللون أو الجنس أو اللغـة أو الدين ...الخ ولكن لا يقـوم عليـهـا هذا الالتـزام فى كل الحـقـوق والحـريات بالنسبة لغير مواطنيها ، ومن ثم فإن حق التملك لا يلزم أن يكون مطلقا لغير رعايا الدولة ... وحق التنقل أيضاً .... وهكذا .

خامسا : ومن جـهـة أخرى فـإن حق المشاركة فى إدارة الشئون العامة ليس مطلقا ولكنه مقيد بإطار الرابطة بين الفرد وبلده ، وكـذلك تقلد الوظائف العـامـة ، وبهذا يتأثر إعمال هذا الحق بإطار الإقليم المحدد لسلطة الدولة ، والتصنيف السياسى الذى قامت على أساسه الجماعة المكونة للدولة . فإذا كانت الجماعة السياسية قائمة على أساس « القومية » وكانت الدولة دولة قومية بشكلها الناصع ، فليس ثمة مشكل يتعلق بالمساواة ولا بالتمييز ، فإن الفرد إما أن يكون مواطنا ينتمى لهذه القومية ويتمتع بحقوق الإنسان ، وإما أن يكون « أجنبيا » لا تشمله ضوابط تلك الحقوق المتعلقة بصلة المواطن بدولته .

إنما تثور المشكلة دائما فى الدول ذات القـومـيـات المتـعـددة ، والدول التى تقـوم على أساس غير قومى كالدول التى تقوم على أساس وحدات سياسية من الشعوب التى تعـتنق ديانة واحـدة أو مـذهب دينى واحد .

سادسا : والحاصل أن إعلانات حقوق الإنسـان المتـعـددة فى العـالم الآن قـد تبلورت بعد أن ظهرت القوميات وصيغت كـوحـدات انتـمـاء سيـاسى ، بدأت من القرن الثامن عشر ، وتمت بلورتها خلال القـرن التـاسع عـشر ، وذلك على أسـاس تصنيف الشعوب والوحدات السياسية وفقا لعنصر اللغة الواحـدة والإقليم المشـتـرك

والتاريخ المكون للانسجام الجماعى .

ونحن عندما يتبين لنا الآن أن أكثر البلاد مراعاة لحقوق الإنسان من حيث المساواة وعدم التمييز إنما هى بلاد أوربا الغربية وأمريكا الشمالية ، فإن ذلك يرجع فيما يرجع إلى أن مفهوم المساواة قد وضع على أساس من قيام « الدولة السياسية » فى دول قومية صرف ، حيث تتكون الجماعة السياسية من قومية واحدة، وحيث تقوم دولة واحدة على الجماعة القومية الواحدة ، وحيث لا تتعدد الشعوب الخاضعة للدولة ، فلا توجد أقليات لديها ، ومن ثم فإن من لا يتمتع بهذه الحقوق ، فهو أجنبى لا ينتمى للشعب الذى يشكل القومية ولا تعترف به الدولة كواحد من مواطنيها . بمعنى أنه لا توجد أقليات فى هذه الدول.

ويبدأ هذا الوضع يهتز إذا تركنا أمريكا الشمالية وأوربا الغربية ، واتجهنا شرقا إلى وسط أوربا ثم شرق أوربا والبلقان ثم إلى آسيا وأفريقيا ، حيث تتعدد القوميات داخل الدولة ، وتتعدد الشعوب وتتداخل ، وتكوّن الأديان وحدات انتماء سياسى ، بحيث تظهر « الأقليات » فى إطار إقليم كل دولة .

سابعا : إن حركة نشوء القوميات ظهرت أول ما ظهرت فى أوربا الغربية ، مع نهاية القرن الثامن عشر ، وكان من فاعلاتها الثورة الأمريكية فى١٧٧٩ والثورة الفرنسية فى ١٧٨٩ ، وهما ذاتهما الثورتان التى بدأت منهما إعلان حقوق الإنسان ، مؤكدة على الإنسان بحسبانه مواطنا فى دولة وبحسبان قيام الدولة على أساس من الجامع القومى بعناصره المتعلقة بلغة الإقليم والتاريخ بصرف النظر عن الدين واللون والعنصر والوضع الاجتماعى وغير ذلك ، وظهرت الدولة المحددة فى النطاق القومى .

فلما بدأ المفهوم القومى ينتشر فى شرق أوربا على مدى القرن التاسع عشر ، فى أراضى أمبراطورية النمسا والمجر وأراضى الإمبراطورية العثمانية ، بدأ يظهر مع نهايات ذلك القرن وخلال القرن العشرين نوع من تشكل الدول على أساس من تعدد القوميات وتعدد الأديان والعناصر ، وبدت المخالفة بين الدولة / الأمة بحسبان إمكان تعدد الشعوب التى تجمعها دولة واحدة ، أو بحسبان اقتصار الدولة على جزء من القومية ، أو بحسبات تزاحم أنواع الانتماء بين الانتماء القومى المعتمد على اللغة والإقليم والتاريخ وبين الانتماء الدينى المعتمد على العقيدة

والحضارة كما فى كثير من شعوب آسيا والعرب ، وبين الانتماء للعنصر المعتمد على التكون القبلى والعشيرى كما فى المناطق الصحراوية أو بين شعوب وسط أفريقيا وجنوبها ، ومن هنا بدأت مشكلة المساواة قائمة على هذا التعدد أو التدخل.

ثامنا : ونحن نعرف أن تعريف الدولة بالمفهوم الغربى الذى صيغت به مبادئ حقوق الإنسان إنما يقوم على ثلاثة عناصر هى الشعب والإقليم والسلطة ، والشعب هو المكون الأساسى الذى تتصل به علاقة الحاكم بالمحكوم ، وتقوم العلاقة القانونية ، وتتحدد المراكز الشرعية ، ولفظ الشعب يتضمن بالضرورة قيام صفات مشتركة يتحقق بها نوع من الانسجام بين أفراد هذا الشعب ، بحيث تقيم هذه الصفات رباطا بين الأفراد يصيرون به جماعة واحدة .

ومن ثم فقد صيغ مفهوم الدولة بحسبانها الدولة القومية على وجه الاختصاص ، وبدت دولة بلا أقليات من واقع تجربة أوربا الغربية ، وصيغت حقوق الإنسان بمعيار تجارب تاريخية لم يختبر فيها وجود الأقليات ، طبقا للمفهوم الذى ساد هناك عن الجماعة السياسية وهو المفهوم القومى .

والأقليات حسبما نعرف ، هى جماعات بشرية يجمع بين أفراد كل منها عنصر مشترك من عقيدة أو لغة أو عنصر ، مما يشعره بالاختلاف عن الغالبية البشرية المحيطة بهم ، وبهذا الوعى بالاختلاف يقوم لدى الأقلية مطالب سياسية ، إما بالمساواة مع الأغلبية ، أو بمعاملة خاصة تعتمد على الاعتراف بهذا الاختلاف ، أو بالحكم أو الانفصال وتكوين جماعة سياسية مستقلة .

نخلص من ذلك إلى أن مسألة المساواة كمفهوم أساسى لحقوق الإنسان هى مسألة وثيقة الارتباط بمفهوم الجامعة السياسية الذى تقوم عليه فكرة المواطنة ، ومفهوم الجماعة أو الشعب الذى تتكون منه الدولة ، وهذا المفهوم هو ما ينفرد به وجود الأقليات من عدمه ، وتتحرك به مسألة المساواة .

تاسعا : إذا أردنا أن نجرد مفهوم المساواة عن الصيغة القومية التى حاصرت هذا المفهوم فى وثائق حقوق الإنسان التى انحدرت إلينا من فكر الغرب وتجاربه السياسية إذا أردنا ذلك فقد يحسن لدينا أن نصل بين مفهوم المساواة وبين مفهوم الجامعة السياسية التى اختارته جماعة معينة معبرا عن أصل انتمائها وترابطها

وبين الدولة التى قامت وفقا لهذا المفهوم للجامعة السياسية ، سواء صيغ مفهوم الجامعة السياسية على أساس قطرى جغرافى أو قومى لغوى أو قبلى عرفى أو دينى أو حضارى .

ونحن عندما نتحدث عن المساواة ، إنما نربطها بالمواطنة من حيث إن المواطنة تتعلق بتوافر الوصف الذى اتخذته الجماعة السياسية معيارا لقيامها ووجودها، فالمساواة بين المصريين تتوافر للمصرى بموجب المصرية الذى اتخذته الجماعة المصرية معيارا لها كشعب أو دولة . هكذا المساواة بين العرب أو المسلمين تتوافر للعربى المسلم بموجب توافر وصف العروبة أو الإسلام الذى اتخذته أى من الجماعتين معيارا لتشكلها وقيامها والتمييز لا يجوز بين من توافر فيهم الوصف المشترك المتخذ معيارا للجماعة السياسية ، إنما يجوز التمييز عند تخلف هذا الوصف عن الفرد المعقول بوصف كونه أجنبيا عن الجماعة .

أنا لا أتكلم هنا عن المساواة فى شكلها المطلق ، فقد سبق أن ميزت بين المساواة فى الحقوق والحريات الخاصة والإهلية وبين المساواة فى إمكان القيام بالولايات العامة . وهو ما خصصت به الحديث فى البند (ثالثا) من هذه الفقرة وهو ما أعنيه الآن من حيث الربط بين المساواة وبين المواطنة المرتكزة على نوع جماعة سياسية محددة ، سواء أكانت دينية تقوم على الدين أو المذهب ، أو قومية تقوم على اللغة أو قطرية تقوم على الإقليم أو قبلية تقوم على عنصر ، أو كانت مزيجا بين أكثر من عامل من هذه العوامل ، وهى فى الغالب تكون مزيجا بين أكثر من عامل ، لأن الواقع الاجتماعى التاريخى معقد ومركب ومتداخل بما لا يقوم معه تصنيف مبسط واحد .

عاشرا : نحن نتكلم عن أوضاع المساواة فى شئون الولايات العامة ، والولاية كما هو معروف هى إمضاء القول على الغير ، فهى إمكان إعمال الإرادة إعمالا متعديا يتعلق بشئون الأخرين . والولاية تكون ولاية خاصة إذا كان إمضاء القول يتعلق بمعنيين ، وهى تكون ولاية عامة إن كان القول يمضى وينفذ على غير معينين وغير محصورين . والولاية العامة أوضح وأقوى أشكالها فى الدولة وهيئاتها .

والدولة تقوم على جماعة سياسية محددة ، وهذا أهم عناصرها الذى يتقدم على عنصريها الآخرين وهما الإقليم

والسلطة ، ولابد أن نلاحظ أن الأخيرة (السلطة) تجمع بالضرورة بين تولي مناصب الدولة وبين الانتماء للجامعة السياسية التي تقوم عليها هذه الدولة أي تحقق عناصر العضوية في هذه الجامعة السياسية، وهو ما يجرى التعبير عنه بفكرة المواطنة . وأن شرط المساواة في تولي الوظائف العامة أو المشاركة في إدارة شئون المجتمع هو مدى توافر الوصف الذي اتخذ معيارا لتحديد الجماعة السياسية وأن ما يمس المساواة هو ما يفيد الإخلال بالحقوق العامة المستمدة من المواطنة كمركز قانوني يتعلق بالانتماء لتلك الجماعة ، والولاية العامة تتوافر صلاحيتها للمواطن بموجب حقه في المواطنة .

ويمكننا هنا أن نلاحظ أن التصور السابق يربط الدولة بالجماعة السياسية التي تقوم عليها ، ويربط الجماعة السياسية بإفرادها يتحقق فيهم الوصف الذي اتخذ مناطا لقيام الجماعة السياسية وتحددها . وقد اختزل فقه القانون الحديث هذه المسألة ، بتبني فكرة « الجنسية » ، والجنسية علاقة مباشرة بين الفرد والدولة تعترف بموجبها الدولة بانتماء هذا الفرد للجماعة التي تقوم عليها الدولة أي تعترف بموجبها الدولة باعتبار فرد معين عضو في شعبها .

وتثور من هذا التصور العام ملاحظتان أذكرهما تباعا :

أحد عشر : الملاحظة الأولى : ترد من تعدد الأوصاف التي تعلق بالأفراد والجماعات وتتداخل ، كما تتعدد الجماعات وتتداخل في المجتمع الواحد ، وتتخذ أشكالا وتصنيفات شتى ، وتتخذ معايير متعددة للتصنيف ، فمنها ما يقوم على أساس المهن ، ومنها ما يقوم على أساس المذهب ومنها ما يقوم على أساس الإقليم ، ومنها ما يقوم على أساس اللغة ، وغير ذلك مما لا يسهل حصره ، والجماعة السياسية تقوم على أساس غلبة أي من هذه التصنيفات على غيره وتقوم على أساس وحدة انتماء سياسية حاكمة لغيرها .

ومن هنا ، فإننا عندما نتكلم عن الجماعة السياسية بحسبان قيامها على الوصف الذي قام مناطا لوجودها ، فإننا يتعين ألا نتصور أن الجماعة تقوم على تجميع بسيط للأفراد ممن يصدق فيهم هذا الوصف ، فالمصرية مثلا تقوم على وصف المصرية الذي يصدق على سكان إقليم معين ، كما لو أن هؤلاء المتصفين بها لا يصدق عليهم إلا هذا الوصف ، والصحيح أنهم جماعات متعددة ومتنوعة ، يتداخل فيهم مع وصف

المصرية أوصاف أخرى تتعلق بالأقاليم الفرعية وبالدين والمذهب والمهنة والحرفة وبنوع التعليم ، وكل من هذه الأوصاف ، وإن كان محكوما بالوصف المصرى العام ، إلا أنه متداخل معه ومزاحم ومؤثر فيه ومنوع له ، ومن ثم فإن الوصف العام الذى تقوم عليه الجماعة السياسية يتلون بأثر وحدات الانتماء الفرعية فيه ، وتختلف درجة التلون بمقدار الحجم النسبى لوحدة الانتماء الفرعى ويقوم تأثيرها لا من حيث الحجم فقط ، ولكن من حيث قوة النفوذ المادى والمعنوى .

ومن ثم فإذا كانت المصرية هى وحدة الانتماء الغالب الذى تتشكل به الجماعة السياسية التى تقوم على أساسها الدولة ، فإن الغلبة الغالبة للإسلام بين المصريين هو مما يعطى أثره القوى على اللون العام لهذه المصرية فى إطار بقاء المصرية مناطا لوصف المواطنة . وكذلك عندما قامت الدولة الإسلامية فى عهود الأمويين والعباسيين والعثمانيين ، كانت وحدة الانتماء الأساسية كاملة هى الإسلام ، وكان الإسلام هو مناط المواطنة ، ولكن فى الوقت ذاته كانت هذه الوحدة الحاكمة تتكون بصيغة وحدات الانتماء الثانوية ذات النفوذ ، سواء كانت عربية أو فارسية أو تركية ، وذلك بما لا يخل بالمعيار الأساسى الذى تقوم عليه وتشكل به الجماعة السياسية العامة .

ومن هنا فإنه لا يختل مبدأ المساواة فى المشاركة فى إدارة الشئون العامة فى المجتمع ولا ينجرح الوصف العام للجماعة بما يتلون به الطابع العام للجماعة من أوضاع ورموز تزكيها أوصاف التكوينات ذات الغلبة فى المجتمع من حيث العدد والنفوذ وغير ذلك ، مثال ذلك أن الدستور فى مصر يضع المصرية كوصف عام للمواطنة ، ويجعل المصرية هى وحدة الانتماء الأساسية التى تقوم عليها الجنسية وتتحقق المساواة بين من يصدق عليهم هذا الوصف ولكنه فى الوقت نفسه ينص على أن دين الدولة هو الإسلام وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع . ومثال ذلك ما تنسبغ به الجامعة السياسية فى الولايات المتحدة الأمريكية من تأثر خاص بالعنصر السكسونى وباللغة الإنجليزية وبالمذهب البروتستانتى .

ولهذا أثره على السياق العام للدولة والمجتمع واختيار رموزها كرئاسة الدولة ونموها .

ثانى عشر : لا يختل مبدأ المساواة فى

المشاركة فى إدارة الشئون العامة للمجتمع بوضع شروط صلاحية للقيام بأعمال الولاية العامة وتولى مناصبها ، مثل شروط السن ، التعليم ، ونوع الخبرة وقد سبقت الإشارة فى البداية أن مثل هذه الشروط هى من الشروط الإرادية أى من الأوضاع المفارقة التى ينجرح مبدأ المساواة بالتزامها .

ولكن هناك أوصافا قد لا تكون مفارقة ولا إرادية ومع ذلك لا ينجرح باشتراطها مبدأ المساواة ، بحسبان أن اشتراطها لتولى الشئون العامة فى مجال ما من ضرورات الصلاحية للأداء الفنى للعمل ومن شروط التخصص للقيام به ، ومثال ذلك اشتراط التمكن من اللغة الأجنبية لتولى المناصب فى إدارة شئون دولة متعددة القوميات واللغات ، فإن هذا الاشتراط لا يمس مبدأ المساواة ولا حقوق الإنسان رغم أن المادة الثانية من الإعلان العالمى تمنع التمييز بسبب اللغة ، مما منعت التمييز بسببه .

أما ما يجعل هذه الشروط فى هذه الحالات لا تمثل إخلالا بحقوق المساواة من المواطنين أنها تكون ما يمكن تسميته بشروط الصلاحية أو التخصص ، أى توافر صلاحيات معينة لشغل أعمال محدودة ، وذلك مادام أن لكل من هذه الصلاحيات والشروط مسوغ شرطه نوع العمل المطلوب ، كاشتراط الإسلام لشغل وظائف التدريس بالأزهر ، وما دام أن شرط هذه الشروط لا يشيع وينتشر فى عدد من الأعمال يظهر منه أنه مقصود بشيوعه طائفة من المواطنين لاستبعادهم مما هو متاح لغيرهم من المواطنين ، ذلك أن شرط التخصص لابد أن يظهر وجه صلته بنوع العمل المطلوب ، ودون أن يظهر كميزة لقوم على قوم آخرين من المواطنين أنفسهم . كما أن فى شيوعه وانتشاره إشارة إلى أنه لم يعد من شروط التخصص والصلاحية ، وإنما تحول نحو التمييز والسماح لقوم مع حرمان آخرين بموجب وصف يلحق بهؤلاء الآخريين ينقصهم بذاته ما يتمتع به غيرهم من مزايا المواطنة ، التى تتكفل بتوافر الوصف المتخذ متاحا لشكل الجماعة السياسية وقيام الدولة على قاعدتها .

وكذلك لا يلتحق هذا الشرط بالولايات العامة التى تثبت فى جوهرها للمواطنين بعامة بموجب ما يتوافر فيهم جميعا من الوصف المميز للجماعة السياسية ، وبموجب ما انبنت عليه قاعدة التصنيف العام للمواطنين ، من وصف

يحدد إطار الجماعة السياسية ووحدة الانتماء العامة لأوضاع المجتمع ، أى التكوين الجمعى العام الذى تقوم عليه الدولة .

ثانيا :

يذكر أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتابه « الأموال » أن معاوية كان صالح أهل قبرص على وضع يكونون فيه أهل ذمة للمسلمين والروم (أى نوع من الحياد بالمعنى الحديث) ثم إنه لما جاء عهد عبد الملك رأى من أفعال أهل قبرص ما اعتبره نكثا لعهدهم فكتب لعدد من كبار الفقهاء فى زمانه يشاورهم فى محاربة أهل تلك الجزيرة ، وكانوا كثيرين وقتها وقد أورد أبو عبيدة خلاصة رسائل هؤلاء الفقهاء التى قدر له أن يجدها وأن يطالعها ، وقال أبو عبيد إن مَنْ أَمَرَ الوالىَ بالكف عن أهل قبرص والوفاء لهم رغم غدر بعضهم كانوا أكثر ممن أشار بمحاربتهم .

وأنا أورد هنا أقوال هؤلاء الفقهاء فى تلك المسألة ، ولا تهمنى فى ذلك الواقعة ذاتها ولا حكم كل من هؤلاء فى ذاته ، ولكننى أتخذ من هذا الأمر مثلا لأحاول أن أبين كيفية تكون الفتوى أو الرأى الشرعى فى مسألة ما ، أو كيفية وصول القاضى إلى حكمه فى مسألة محددة ، أى أحاول أن أوضح المنهج الفنى لاستخلاص الحكم الشرعي للواقعة التى تعرض للمفتى أو القاضى .

وأهمية هذا المثال فى ذاته ، أننا أمام واقعة واحدة ، طلب فيها رأى العديد من الفقهاء ، وكلهم تناولها وانتهى إلى رأيه، وأن اختلافهم فى الرأى كان فى مسألة واحدة وفى واقعة محددة بعينها ، وأنهم جميعا تناولوها فى وقت حدوثها ، ثم إن عرْض أقوالهم يبين أنهم جميعا نهجوا نهجا واحدا فى الإفتاء ، وإن اختلفوا فى الرأى ، وكان نهجهم يتلخص فى ذكر الواقعة حسبما رآها كل منهم ، ثم إيراد النص الشرعى الذى يحكم تلك الواقعة حسب رؤية الفقيه لها ، ثم استخلاص الحكم الشرعى . وهو عين ما نصنعه الآن قضاة ومفتين فى عملنا القضائى والإفتائى . ثم إن كل منهم اختار النص الشرعى الذى ينزله على الواقعة طبقا لرؤيته للواقعة ذاتها ولتصوره لها ، ثم جاء اختلافهم فى الحكم مردودا فى الأساس لاختلافهم فى تقدير الواقعة وليس لاختلافهم فى فهم النص بذاته ، وجاء صنيعهم هذا محققا لما جاء فى الأثر من أن « الحكم على الشئ فرع من تصوره ».

أورد هنا خلاصة أقوال الفقهاء حسبما ذكرها أبو عبيد :ـ

ـ كتب الليث بن سعد « أن أهل قبرص لم نزل نتهمهم بالغش لأهل الإسلام ، والمناصحة لأهل الروم ... » ثم استند إلى ما جاء في سورة الآنفال : ﴿ **وإمّا تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء** ﴾ ، وأشار إلى أنه بذلك يكفى الخوف من الخيانة لإعمال الحكم ، وأنه لا يشترط أن تستبين الخيانة فعلا ، وانتهى إلى اقتراح أن ينظروا سنة يخيرون فيها بين اللحاق ببلاد المسلمين أو التنحي إلى الروم ، أو البقاء بقبرص مع الحرب .

الواقعة تصورت في ذهن الليث بأنه لم نزل نتهمهم بالغش ... » ولم نزل هنا تفيد أن قام لدى الليث شبهات جديدة تتعلق بالغش والخيانة ، وبهذا التصوير للواقعة اختار الحكم المناسب من الآية ٥٨ من سورة الآنفال ، وجاء فهمه للنص لا خلاف عليه ثم أنزل حكمه .

ـ وكتب سفيان بن عيينة « إنّا لا نعلم أن النبى ﷺ عاهد قوما فنقضوا العهد إلا استحل قتلهم ، غير أهل مكة .... » ثم أورد من سورة التوبة : ﴿ **ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول ... قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم** ﴾ ثم انتهى إلى أنه لاذمة لمن نقض ماعوهد عليه ثم أجمع القوم على نقضه » .

استخلص سفيان الواقعة بحسبان أن القوم نقضوا عهدهم ، وأن القوم أجمعوا على نقض العهد ، ثم اختار النص الذى يناسب واقعة نقض العهد ، ثم انتهى إلى حكم إبراء الذمة والقتال .

ـ وكتب مالك بن أنس « إن أمان أهل قبرص متظاهرا من الولاة لهم ، يرون في أمانهم وإقرارهم على حالهم ... قوة للمسلمين عليهم ... ولم أجد أحدا من الولاة نقض صلحهم .. » ثم أورد من سورة التوبة قول الله تعالى : ﴿ **فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم** ﴾ وانتهى إلى نصح الحاكم ألا يعجل في نقض عهدهم ومنابذتهم حتى يعذر إليهم وتؤخذ الحجة عليهم ، فإن لم يستقيموا ويتركوا الغش أوقع بهم .

هنا نرى رؤية مالك للواقعة رؤية مختلفة ، وأن الأمان لهم قديم وظاهر وفيه قوة للمسلمين ولم يظهر نقضهم للصلح ، وبهذا يكون العهد باقيا ، ثم أورد النص المناسب لهذه الواقعة التى أثبتها بالقدم والظهور والتتابع وأثبت بقاءها بالاستصحاب وعدم طروء ما

ينفيها ، ثم استخلص حكمه .

ـ وكتب موسى بن أيمن « .... لم أر أحدا فيما مضى نقض عهد أهل قبرص ولا غيرها ، ولعل جماعتهم لم تمالئ على ما كان من خاصتهم ... » ، وقرر بهذا أنه فى تصور الواقعة لم يثبت لديه قيام الخيانة والاتهام بها ، ولا ثبت لديه أن ما عسى أن يكون من ذلك من خاصتهم شاركتهم فيه عامتهم ، وانتهى إلى إتمام الشروط لهم والوفاء . ثم تحفظ بأنه إذا تبين نقض العهد والخروج من الذمة أمكن القتال ، فإن كان مصالحا نبرز إليه .

ولهذا لم يثبت الواقعة فأبقى الوفاء لهم ، مع التحفظ أنه إذا ثبتت أمكن القتال فربط الحكم بما عسى أن يثبت من وقائع لم يفصل فيها .

ـ وكتب إسماعيل بن عياش « إن أهل قبرص أذلاء مقهورون تغلبهم الروم على أنفسهم ونسائهم فقد يحق علينا أن نمنعهم ونحميهم ... » .

أورد إسماعيل هذه الواقعة ، وذكر بعض السوابق فى معاملتهم ، ثم انتهى إلى أن يقروا على عهدهم وذمتهم .

ـ وكتب يحيى بن حمزة ، « إن صارت قبرص لعدد من المسلمين إلى ما صارت إليه عرب فإن تركها على حالها والصبر على ما كان فيها ، لما فى ذلك للمسلمين من جزيتها وما يحتاجون إليه فيها ، أفضل ، وإنما كان أمانها وتركها وذلك .... » .

وهنا نجد تقديرا واقعيا بحتا وسياسة شرعية يتقدم بها ، وكأن لسان حاله يقول إن الشرعية فى هذه الحالة متلبسة بالملائمة ، فما كان ملائما هنا فهو شرعى .

ـ وكتب ابن إسحاق ومخلد بن حسين ، مبتدئين بذكر ما صولح عليه أهل قبرص عند فتحها ، ثم ذكر « أن صلحهم وقع على شيئ فيه شرط لهم وشرط عليهم ، وأنه لا يستقيم نقضه إلا بأمر يعرف به غدرهم ونكث عهدهم » .

وبذلك لم يثبت لديهما حصول الغدر ونكث العهد ، فأبقيا الصلح بشروطه . ونحن نلحظ مما سبق أنه عندما اختلف تصور الواقعة اختلف النص المستشهد به لدى كل فقيه .

من هنا تتبين لنا خطوات العملية الفنية التى يتابعها رجل الفقه أو القانون فى مجال التطبيق الفقهى أو القانونى يعنى وصل النص بالواقع ، أو إنزال حكم النص على واقع معين لبيان وجه الشرعية فى هذا الواقع أو لترتيب الآثار التى تتابع

كل هذا الواقع من حيث المراكز القانونية الشرعية ومن حيث العلاقات التى تنتج والآثار المادية والعنوية التى يمكن أن تتعاقب .

تبدأ العملية الفنية دائما بواقع حادث أو يحدث ، ويراد بيان حكمه الشرعى ، ومن ثم كانت أولى الخطوات هى « تكييف الواقعة » أى تصويرها تصويرا قانونيا فقهيا ، أى التعبير عنها وفقا للمفاهيم الفقهية والشرعية ، فعملية انتقال مال معين من شخص إلى شخص ، هل هو إعطاء أم رد ، هل هو إقراض أم وفاء ، هل هو بيع أو تأجير أوعارية ، هل هو سرقة أو نصب ... إلى آخر هذه التصورات والمفاهيم ، وإن عناصر الواقعة وملابساتها وأحوال قيامها وتمامها كل ذلك من شأنه أن يدخلها فى واحد من هذه المفاهيم أو يجعلها مترددة بين أثنين أو أكثر من هذه المفاهيم مما تختلف فيه الأنظار ، كما إذا ترددت الواقعة بين البيع والإيجار فتستدعى أحكام البيع والإيجار لنقيم الترجيح وحسن التردد عندما يتحدد موضع الواقعة فى أى من هذه المفاهيم ، أو عندما يتحدد مجال ترددها بين عدد محدد من المفاهيم الفقهية والشرعية ، يبدأ استعراض نصوص الهيكل التشريعى العام وترتيب الأحكام التى تقع الواقعة المفروضة فى مجالها التطبيقى ، والتقاط النصوص الأكثر مناسبة من حيث شرائط انطباقها وأحوال إعمالها ، وفى هذه الحالة يجرى النظر فى تلك النصوص المناسبة وتفسير عبارتها وبيان دلالاتها مما يمكن من إنزال حكم أى منها على الواقعة المعنية ، وبتمام هذه العملية ينزل حكم النص على الواقع ويتحدد الحكم الشرعى والقانونى .

وإن عملية تكييف الواقعة تشبه عملية تشخيص الطبيب للمرض من خلال ملابسات الحالة الواقعية ، وأحوال المريض ، والتشخيص هنا هو إعطاء الوصف الطبى للحالة الواقعية المعروضة ، ثم ترد مرحلة اختيار نوع العلاج المناسب ووسائله . وهكذا وقد قصدت بضرب هذا المثل أن أعيد التركيز على الجوانب الفنية للعملية الذهنية التى تجرى على أننى قصدت من هذه الإطالة أن أبين وأؤكد أن خلاف الفقهاء ، فى أكثر أحواله ليس خلافا فى استنباط الحكم من النص الحاكم ، وليس خلافا فى تبين دلالات النص من حيث إلغاء المأمور به أو المنهى عنه أو المتروك للإباحة ، ولكن الخلاف أكثر الخلاف يكون فى تكييف الواقعة وتصويرها التصوير القانونى أو الفقهى ، أى يكون الخلاف فى وجه رؤية المفتى أو القاضى للواقعة المعروضة عليه ، ووجه

تبينه لعناصر تشكلها كواقعة قانونية ؛ لأن تكييف الواقعة وتصورها الفقهى وتبين عناصر تشكلها كواقعة قانونية ، لأن ذلك هو ما به يجرى استدعاء النص المناسب ليحكم به فى الواقعة ويرتب آثارها الشرعية عليها. وإن المثل الخاص بجزيرة قبرص صالح تماماً كمثال مدرسى لبيان هذه القضية .

من هنا ننتقل مباشرة إلى الفهم الشرعى لوضع الأقليات فى الفقه الإسلامى ، والأمر من بدايته ، مرجعه فى تقديرى إلى الموقف الواقعى الفعلى للأقلية المعينة ، من الإسلام ومن جماعة المسلمين .

وهذا ما لخصه الدكتور عبد الحميد متولى عن أستاذنا المعروف الشيخ عبد الوهاب خلاف بقوله « إن وضع غير المسلمين (من أهل الذمة فى البلاد الإسلامية ، لم يكن يخضع ـ عبر عصور التاريخ ـ للاعتبارات الدينية فحسب ، بل كان يخضع كذلك للاعتبارات السياسية وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين » وهذا العنصر هو ما لمسناه فى الفتاوى الخاصة بموضوع قبرص .

وأنا هنا لاأريد أن أكرر عرض ما هو معروف ومشتهر من وقائع التاريخ الإسلامى ، وسوابق تعامل المسلمين مع غير المسلمين فى هذا الشأن ، بعدما فتحت الأمصار وانتشرت الجماعة الإسلامية وهيمنت على الشئون العامة فى مجتمعات المسلمين ، وحسبى أن أحاول أن أشير إلى الدلالات العامة التى يمكن أن تهدينا فى واقعنا الراهن .

فنحن نلحظ أنه فى أقرب ما يتصل بشئون الدين لغير المسلمين ، وهو إحداث المعابد كالكنائس والبيع ، فرق الفقهاء بين ما فتحه المسلمون عنوة من بلاد غير المسلمين وبين ما فتحوه صلحا ، فأما ما فتح عنوة فقد ذهبوا إلى أنه لا يجوز فيه إحداث شئ من البيع والكنائس ، (إلا ما أجازه البعض لعبد الرحمن بن القاسم بإذن الإمام ، أما ما فتح صلحا فقد نظروا فى أوضاع الصلح وما شرط فيه من الشروط حسبما إذا كانت الشروط أجازت إحداث الكنائس أم لا ، وقال البعض إنه إن كان الصلح على خراج جاز إحداث الكنائس ، وقال المالكية إن ما فتح صلحا يجوز لأهله إحداث الكنائس مطلقا شرط ذلك لهم أم لم يشرط ما دام لا يسكن معهم مسلمون .

الدلالة التى أشير إليها ، أنه فى أمر يتعلق بالعبادة ويتصل بالعقيدة لدى

المسلمين ، اختلف الحكم الذى استنبطه الفقهاء باختلاف أمور تتعلق بالسياسة ، وتقرر أمرا يتصل بالعبادة مترتبا على وضع سياسى واضح ، وهو الفتح صلحا أو عنوة. وهذه العلاقة بين الأثر التعبدى والسبب السياسى يجد معقوليته فى تبين درجة الولاء أو البراء التى اتخذها غير المسلمين بالنسبة للإسلام وجماعته .

وفى إطار الدلالات التاريخية الفقهية العامة ، يمكن القول إن أوضاع أهل الكتاب فى المجتمعات الإسلامية ، مما صيغ فى المفهوم الفقهى للذمة وأهل الذمة وعقد الذمة ، هذه الأوضاع ترتبت من واقعة تاريخية صارت واقعة قانونية شرعية ، ألا وهى فتح المسلمين الأوائل للبلدان والأمصار غير الإسلامية ، فى زمان الإنتشار الأول للإسلام فى العالم ، وإقامتهم حكومة إسلامية تطبق أحكام الإسلام فى هذه البلدان . ومع الوقت ومرور الزمن أسلم من أسلم من أهالى البلدان وانضم إلى الجماعة الإسلامية عقيدة وسياسة .

ومن بقى من غير المسلمين على دينه كان من رعايا الدولة الإسلامية ، ولكن انتماءه للجماعة كان انتماءاً منقوصا ، سياسة فقط ، ومن هنا عومل بسطا وقبضا حسب درجة موالاته للجماعة الإسلامية ودولتها ، وحسب حجم غربته عنها وحذرها منه . وجاء الفقهاء بما يملكون من ملكات التعميم والتجريد ورد الأمور إلى أصولها وضبط الأحكام وبيان الفروق والموافقات ، جاءوا يقعدون القواعد وينحتون المصطلحات ، ويتكلمون عن تمصير الأمصار ، والفتح عنوة والفتح صلحا وعدم أخذ الجماعة من الذميين بفعل خاصتهم إلا أن تثبت مشاركتهم وإرضاوءهم ، وأخذ الخاصة بفعل الجماعة وغير ذلك . كما تكلموا عن أوضاع الولايات العامة وهكذا كل ذلك باستصحاب أصل التجربة التاريخية الأولى التى تولدت عنها هذه العلاقة ، فى عهد الانتشار الأول للإسلام .

هذا الوضع الذى انبنى عليه التصور العام وبقى مستصحبا قرون طويلة ، هذا الوضع تغير فى عدد من أركانه الهامة فى العصر الحديث ، من نهايات القرن الثامن عشرحتى اليوم ، لقد تطورت قوة الدول الغربية تباعا ، واكتشف طريق رأس الرجاء الصالح وسيطرت أساطيل بريطانيا على حركة بحر العرب والمحيط الهندى جنوبا وغزت الهند وصعدت شمالا حتى حدود أفغانستان فطوقت العالم الإسلامى من جنوبه وشرقه . ثم توسعت روسيا العنصرية فى آسيا والشرق وهبطت جنوبا تسيطر على بلاد المسلمين فى وسط آسيا حتى

فارس وأفغانستان واقتطعت ما استطاعت من بلدان الأمبراطورية الفارسية والأمبرطورية العثمانية وأطبقت الطوق الأولى على عالم المسلمين من الشمال والشرق . ثم بدأت بلدان الوسط الإسلامى تسقط تباعا على مدى القرن التاسع عشر ، الجزائر وتونس ومصر والسودان والمغرب وليبيا ، مع الحرب العالمية الأولى سقطت عاصمة المسلمين الباقية إستانبول واقتطعت سوريا ولبنان وفلسطين والعراق كما هو معروف ومشتهر ، وبهذا سقطت بلدان المسلمين فى أيدى الغرب وانفرط عقد الجامعة السياسية التى كانت تجمعهم .

فى ظل هذه الظروف التى نعرفها بما لا حاجة معه للتفصيل ، بدأت حركة التحرر الوطنى من جماعات المواطنين فى بلادنا تدافع عن بلدانها وتستهدف تخليصها من الاستعمار والاحتلال الأجنبى والهيمنة السياسية الأجنبية ، وفى هذه الظروف وفى كثير من بلداننا شارك غير المسلمين المسلمين فى حركات التحرير الوطنية ، وفى إطار المشاركة فى الجماعة السياسية المتطلعة للتحرر والاستقلال ، وفى إطار مفهوم للمواطنة يجمع هؤلاء جميعا ويصدق عليهم .

وبهذا لم نعد أمام تصنيف لما فتح صلحا وما فتح عنوة ، ولكننا صرنا أيضاً أمام تصنيف جديد لمن تشاطروا فى تحرير بلدانهم ، ومن لم يشاطروا من الطوائف والملل التى تتشكل منها جماعات القلة فى هذه البلدان ، وعلينا أن ندخل هذا المعيار فى ضبط وجوه التعامل وفى المشاركة فى الشئون العامة لهذه البلدان ، ونحن هنا نستهدى بحجم الولاء والصفاء ودرجة البراء والمعاداة للإسلام أوجماعات المسلمين فى بلداننا ، نستهدى بذلك فى ضوء خبرة التاريخ المعاصر وبالنظر للملامح الرئيسية التى تشكل حركة تاريخنا المعاصر ، والتى تتركز فى استهداف الاستقلال السياسى وتوحيد بلداننا ومقاومة الاستعمار الأجنبى والتخلص من التبعية الاجنبية فى صورها السياسية والاقتصادية والثقافية .

ومن جهة ثانية وبالنظر إلى التغيرات التى طرأت على مجتمعاتنا اليوم ، فإنه ينبغى ملاحظة أن من مظاهر تغير الأوضاع المعاصرة اليوم عن الأوضاع التى كانت فى الصدر الأول من الإسلام ، أن المسلمين فى الصدر الأول للإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية غالبة وراجحة إزاء غيرهم ، كما كانوا قوة بشرية عددية مرجحة تشكل فى البلاد التى حكموها عنصر ندرة شديدة نلزمهم فى هذا الظروف قصر تولى قيادة الأمور

العــامــة والمشــاركــة فى شئــون إدارة المجتمعات ، قصر ذلك على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر إلى قوتهم العددية الراجحة فى مواجهة شعوب البلدان المفتوحة ؛ لئلا يفلت الزمام من إيديهم . ولئـــلا يذوبوا ذوبانا فى تلك الكثرة الغالبة من شعوب لم تكن دخلت الإسلام بعد ، أو كانت غالبيتهـا لم تتصل بالإسلام بعد ، كـمـا كـان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المنازع للمسلمين إزاء أية قوة تناهضهم فى هذه البلدان .

أما اليوم فقد آل الوضع إلى عكس ما كـان من كـلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين فى بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة موجب للخشية على إسلام المسلم من مساهمة غير المسلمين معهم فى الشئـون العـامـة ، كـمـا أن أوضـاع المسلمين قد آلت من الجوانب السياسية والعسكرية والاقتصادية إلى ضعف غير خاف فى الموازين العالمية ، بحيث يخشى من عدم استقرار الأوضاع فى بلادهم ، بسبب عدم المساواة غيرهم بهم ، أو نتيجة انفصام عرى الرابطة الوطنية ، واستغلال القوى الخارجية الطامعة لهذا الأمر .

وليكن لمفكرى الإسلام اليوم أسوة بعمر بن الخطاب (رضى الله عنه) ، الذى أسقط سهم المؤلفة قلوبهم المنصوص عليه ، مما ارتآه من أن الله تبارك وتعالى قد أعز الإسلام بما لم يعد معه حاجة لتأليف القلوب .

ونحن عندمـا نرعى عنصر الولاء والصفاء ، ونستخرج منه المعايير الفقهية لضبط العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، إنما نسير على مناهج الأسلاف العظام دون أن ننحصر فى مذاهبهم لأن أكثر ما يميت الفكر هو أن يتحول المنهج إلى مذهب ، ونحن عندمـا ندعو إلى ذلك إنما ندعوا أيضا إلى أن نتدبر فى كيفية فتح الذرائع ، فلا نقتصر على التسليم بما توافر من عناصر الولاء والصفاء ، إنما نجتهد فى فتح ذرائع تحقق المزيد من هذين الأمرين ، ضمانا لاستقرار أوضاع المسلمين وتحقق نهوضهم وعزتهم .

ثالثا :

الإمام فى نظر الفقه الإسلامى مقيد بأحكام الشريعةمأمور بحفظ الدين وسياسة الدنيا وفقا للقانون الإسلامى ، وسلطته التقديرية تقوم داخل هذا الإطار الواسع من أحكام الشريعة ، وهذه السلطة التقديرية كما تصورها فقهاء الإسلام

بالغة السعة والشمول ، وهى جماع أنشطة الدولة من تدبير الجيوش إلى النظر فى الأحكام وتقليد القضاة إلى جباية الضرائب وقبض الصدقات إلى إقامة الحدود إلى حماية الدين إلى صيانة البيضة وإشاعة الإمن وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام ..وذلك كله حتى تسيير الحجيج .

وسواء كانت سلطات الإمام أو الوزراء أو الأمراء أو الولاة ، فهى سلطات تقلد لصاحبها فى عمومها أو خصوصها لينفرد بها بنفسه . ويبدو الفارق بين هذا التصور الذى أورده فقهاء المسلمين ، وبين التصور المعاصر الذى تنبنى عليه نظم الإدارة والسياسة فى المجتمع المعاصر ، وسلطات الوزير المفوض من الإمام حسب التصور الفقهى الإسلامى ، هى سلطات لا يملكها اليوم وزيرا ولا رئيس ولا مجلس الوزراء كله يملكها وحده . وإذا كان فقهاء المسلمين قد شرطوا الإسلام فى الإمام ووزير التفويض ، فنحن لا نجد فى خريطة توزيع السلطات اليوم رئيسا أو وزيرا يملك ما نيط بالإمام أو الوزير المفوض من صلاحيات ، لأن سلطات هؤلاء قد توزعت على العديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملا عبر نشاطها جميعها ، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال .

ومن جهة أخرى ، نلحظ من الناحية الإدارية (لا الدستورية فقط) إن لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد أيا كان ، ولا باتت مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب وشئون الخراج ومظالم المحكومين ؛ لأن المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للمدير بموجب علمه الفردى ، ولكنها تتهيأ بواسطة أجهزة فنية متخصصة عديدة ، يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا ، وتتكامل الرؤية بتجميع هذه المعارف وتصنيفها والتنسيق بينها .

وأن ما كان يكله الفقه الإسلامى لأى من القائمين على الولايات العامة ، قد صار اليوم موكولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ، ولم يعد للفرد سلطة طليقة فى تدبير أو تنفيذ ذلك . والسلطة تقيد بأحكام الدستور ، وفى نطاق الدستور تقيدها القوانين وفى نطاق القوانين لا تمارس السلطة التقديرية فى الغالب وفى المهم من الأمور كسلطة فردية ، إنما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب ، فيمر المشروع السياسى أو الإدارى عبر قنوات محددة

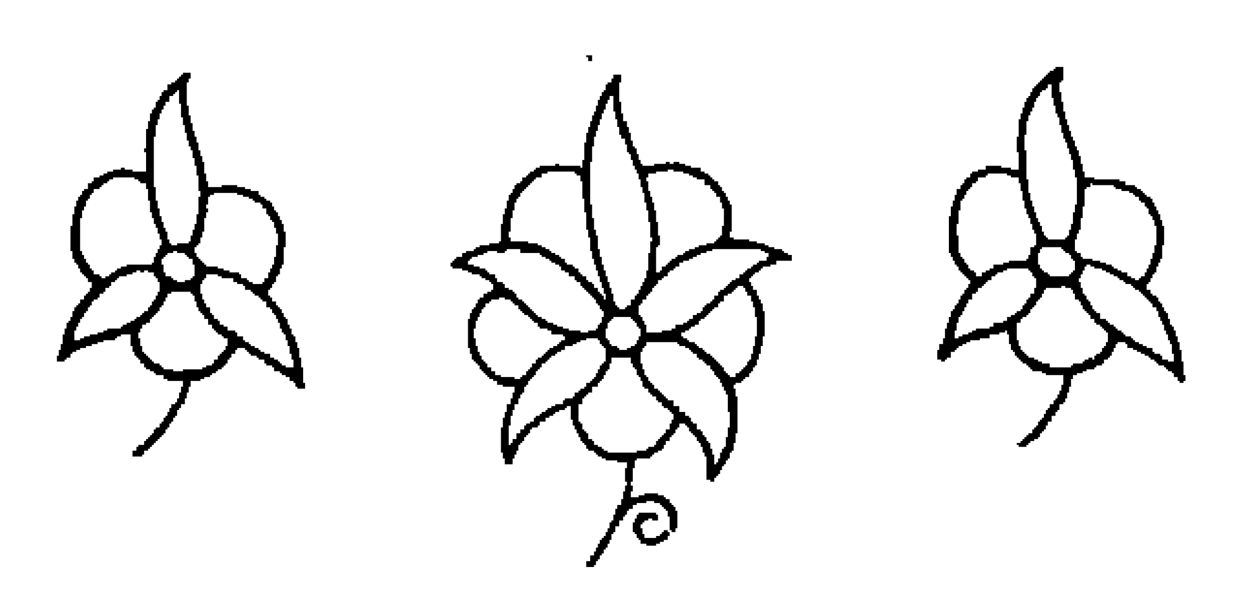
ومتعددة من خلال هيئات متنوعة ومحددة سلفا بالنظم المرسومة ، وإذا صدر القرار ، فهو يصدر بهذا الإمضاء تتويجا لكل العمليات المركبة السابقة عليه ، وهو فى العديد من مراحله يصدر بإمضاء هيئة أو هيئات تتشكل من عدد من الأفراد يتخذون القرار بجمعهم كله .

ونجمل هذه النقطة بالقول بأن السلطة الفردية ، سواء فى السياسة أو الإدارة ، قد تغيرت على طريقين وعلى مبدأين ، أولهما : توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات فلا يستبد بإعداد القرار وإصداره جهاز واحد ولا هيئة وحيدة ، إنما يتخلق من خلالها كلها . وثانيهما : حلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الأمور ، أو بعبارة أدق فى كل الأمور ما عدا ما تفه وضوءل شأنه من الصغائر .

وسلطة الإمام التى صورها فقهاء المسلمين فردية تماما ، يبين من تحليل عناصرها ومقارنتها بأوضاع اليوم أنها صارت موزعة على العديد من سلطات التقرير والتنفيذ والمتابعة وأنها استبدل بها القيادات الجماعية والقرارات الجماعية فى العديد من صور اتخاذ القرار ، كما استبدل بالعمل الفردى العمل الجماعى المعتمد على التخصص وتقسيم الأعمال ولم يعد منصب واحد يشغله فرد واحد يمكن أن تجتمع له ما يجتمع لمن كان يسمى وزير التفويض من سلطات ، تكفى معرفة أن عزل وزير التفويض كان يستتبع عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ ، وهو حسب ما تحددت صلاحياته يؤدى إلى السلطان ويؤدى عن السلطان ويشارك بالرأى ، ولا يظهر أن فى عمال دولة اليوم وولاتها من تجاوز سلطاته هذه الصلاحيات التى لم يشرط فقهاء المسلمين الإسلام فيمن يمارسها .

ويمكن أن يقال إنه إن كان شُرِطَ الإسلام لتولى الولايات العامة فإن الولَاية العامة تقوم بها هيئات حلت محل الأفراد ويمكن أن تقوم بها الهيئات فى المستويات كافةً بدلا من الأفراد ، كما أن الدستور أقر أن الدولة دينها الإسلام بحسبانها الهيئة الكبرى التى تتولى الشؤون العامة للجماعة كلها وتشخصها ، فإنها تثبت لها الإسلامية وفقا للوضع الغالب الأعم فى تشكيلاتها ومن يشغلون هذه التشكيلات ، وفيما يتقيدونه من مصالح وغايات ، وما يلتزمونه من ضوابط

تتعلق بالأصول الإسلامية الضابطة . وكذلك يكون الشأن فى الهيئات التى تحل محل الأفراد في تولى الولايات يكون دينها الإسلام بحكم الكثرة الغالبة التى لاتنفى وجود غير المسلمين ، وتقاس الإسلامية بهذه الكثرة فى التشكيلات والغايات ، وفى المصالح والمقاصد والالتزام بالضوابط الإسلامية مع المحافظة على المساواة التامة بين المواطنين .



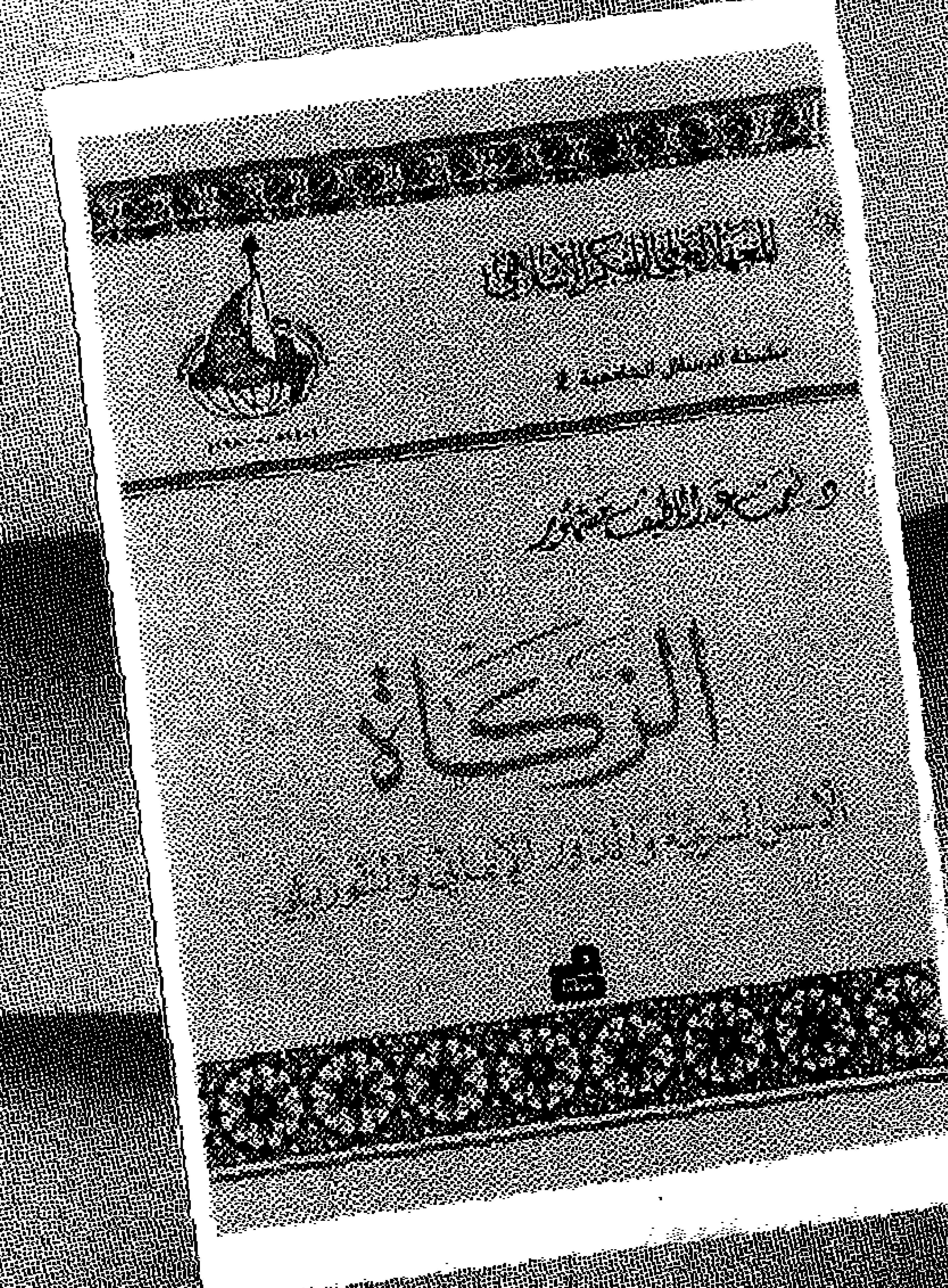
د./ نعمت عبد اللطيف مشهور

الزكاة

الأسس الشرعية والدور الإنمائى والتوزيعى

يبدأ هذا الكتاب بتعريف شامل لفريضة الزكاة فى مصادرها الشرعية من قرآن وسنة وتعريف خصائص الاقتصاد الإسلامى . كما يقترح الكتاب دراسة للتنمية الشاملة بالتركيز على بحث دور هذه الفريضة الإسلامية فى تحقيق دورها من خلال توفير الموارد التمويلية المحلية اللازمة لتمويل العملية التنموية .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المؤسسة الجامعية للدراسات
والنشر والتوزيع



قضايا العقيدة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين

رسائل جامعية

أ/ محمد سلامة عبدالعزيز
عرض
د./ محفوظ عزام

حظيت العقيدة الإسلامية وقضاياها بلون من اهتمام صوفية الإسلام ، وسواء أكان ذلك قد نبع لديهم من الإدراك المباشر لضرورة الفهم الصحيح للعقيدة فى ذاتها ، أم من جراء تعدد دراستها فى البيئة التى عاشوا فيها .. سواء أكان الباعث لدى الصوفية هذا السبب أو ذاك ، فإنهم قد خلفوا فى هذا الجانب تراثا ينم عن فكر عميق ، بصورة تجعله جديرا بالمعالجة والتقويم .

ومن هذا المنطلق كانت هذه الدراسة « قضايا العقيدة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين » والتى اجتهدت فى أن تتفق على منهج صوفية تلك الحقبة فى بحث القضايا العقدية ، كحلقة من حلقات الكشف عن الاسهام الشامل للصوفية فى تلك القضايا .

ومما سوغ مجئ الدراسة على هذا النحو أن صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين قد عاشوا فى حقبة عرفت

---

* رسالة ماجستير تقدم بها الأستاذ : محمد سلامة عبد العزيز إلى قسم الفلسفة الإسلامية بكلية الدراسات العربية ـ جامعة المنيا .

** وكيل كلية الدراسات العربية ـ جامعة المنيا.

جدالا شديدا حول مسائل العقيدة الإسلامية ، خاصة من جانب الفرق الكلامية التى كانت قد ملئت الأرض بأرائها حول تلك المسائل ، وكان نزاعها حولها لا يقف عند حد معين ، ومن هنا فإن الوقوف على اتجاه صوفية هذين القرنين فى بحث مسائل العقيدة يمثل وقوفا على الإسهام البكر والأصيل للصوفية فى هذا الجانب .

على أن مما جعل موضوع الدراسة جديرا بالمعالجة أن الحديث عن الإسهام الصوفى فى بحث مسائل العقيدة يمثل ، فى أحد جوانبه ، حديثا عن شرعية العلاقة بين مباحث التصوف وبين التعاليم الإسلامية بوجه عام ، وهى الإشكالية التى لا تزال مصدر تساؤل عند بعض الباحثين فى الوقت الحاضر .

وقد تناولت الدراسة آراء صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين حول قضايا عقدية أربع هى : الإيمان والتوحيد والنبوة والقضاء والقدر ، وما ينطوى عليه كل من مسائل ، حيث كانت تلك القضايا هى أبرز ما أخضع لنقاش وتفسيرات حول العقيدة فى البيئة الإسلامية ولما كانت الدراسة تتعرض لآراء حول العقيدة فى مرحلة تاريخية محددة من مراحل التصوف ، فقد حددت أساسين رئيسين تقيس من خلالهما آراء الصوفية ، وهذان هما :

أولا : عرض الآراء العقدية للصوفية على منهج الإسلامى فمثلا فيما جاء فى الكتاب والسنة باعتبارهما الشاهد الذى ينبغى أن يعود إليه المرء فى مسائل العقيدة .

ثانيا : دراسة تلك الآراء فى ضوء ما أثير من نقاش حول العقيدة فى البيئة الإسلامية ، خاصة من جانب الفرق الكلاميةالتى أولت هذا الجانب عناية كبيرة .

ولا يخفى أن ذلك يكشف عن مكانة الآراء الصوفية فى ضوء مجتمعها الذى قيلت فيه ، وتبين الدور الذى لعبه الصوفية فى الكشف عن جوانب العقيدة الإسلامية فى صورتها الجلية .

ومن خلال الأساسين السابقين اعتمدت الدراسة المنهج التحليلى النقدى اطارا تدور المعالجة فيه ، حيث يسمح ذلك المنهج بتحليل الآراء الصوفية ، والموازنة بينها وبين غيرها فى صورة وافية وقد جاءت الدراسة فى تمهيد وقسمين احتوى الأول منهما على فصلين ، وجاء القسم الثانى فى أربعة فصول ، ثم أعقب ذلك بخاتمة اشتملت على أبرز نتائج الدراسة .

أما التمهيد فقد انطوى على استقراء لأبرز الدراسات الحديثة التى تناولت صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين ، حتى يتسنى لهذه الأطروحة أن تدلل على أن موضوعها غير مسبوق بالبحث فى صورته التى تعرض بها له .

وقد كان القسم الأول ، وهو بعنوان « مدخل تاريخى » كان بمثابة إطار تاريخى يكشف عن الظروف العامة التى عاش فيها صوفية هذين القرنين ، ويوضح طبيعة نشأة التصوف وتصوره ، أنذاك الأمر الذى يبين عن طبيعة الصلة بين الآراء العقدية للصوفية وبين مجتمعها الذى قيلت فيه ومدى علاقة ذلك بتصور الصوفية نفسه فى تلك الحقبة .

وقد اشتمل هذا القسم على فصلين :

أولهما : البيئة العامة للصوفية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، حيث تناول أهم الظروف السياسية والدينية والثقافية والاجتماعية التى احاطت بصوفية تلك الحقبة .

ثانيهما : نشأة التصوف وتطوره فى القرنين الثالث والرابع الهجريين وقد أوضح طبيعة نشأة التصوف من خلال ظاهرة الزهد التى عمت المجتمع الإسلامى فى القرنين الأولين للهجرة ، ثم تطور التصوف فى القرنين الثالث والرابع .

أما القسم الثانى فقد كان بعنوان « قضايا العقيدة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين » وقد صدرت الدراسة له بتقديم عرضت فيه لمفهوم العقيدة وأهم القضايا التى أثيرت حولها فى البيئة الإسلامية .

وقد تتابعت فصول هذا القسم بعد ذلك وعددها أربعة فصول :

كان الفصل الأول منها عن الإيمان عند صوفية القرنين ، وقد انطوى على معالجة لآراء الصوفية فى أبرز المسائل الإيمانية اضافة إلى إبراز فهمهم الصوفى للإيمان .

وأما الفصل الثانى فقد كان التوحيد عند صوفية القرنين ، وقد اشتمل على اتجاه الصوفية فى أهم الأفكار التى عرفتها البيئة الإسلامية فى هذا المنحنى ، ومدى انعكاس ذلك على محاولة التصوف إسباغ آراؤهم الصوفية على مسائل التوحيد .

وجاء الفصل الثالث عن النبوة عند صوفية القرنين ، وتناول فهم الصوفية للنبوة فى ضوء من طبيعة الطريق الصوفى ، والعلاقة التى تصوروها بين النبوة وبين الولاية .

وأخيرا كان الفصل الرابع عن القضاء

والقـدر عند أولئك الصوفية وفيه تناولت الدراسة مدى العلاقة بين مفهوم القضاء والقـدر وبين معنى الحرية الإنسانية عند صـوفـيـة هذين القـرنين ومـدى عـلاقـة تصـورهم فى هذا الجـانب بغـيـره بين التصورات الأخرى التى عرفتـها البيئة الإسلامية حول حرية الإنسان .

ثم جاءت الخاتمة بعد ذلك لتنطوى على أبرز النتـائج التى توصلت الدراسـة إليها ، والتى تمثل أبرزها فيما يلى :

أولا : أن صوفية القرنين الثالث والرابع الهـجـريين قـد عـاشـوا فى واقع فكرى خصب شهد إثارة مسائل العقيدة للبحث فى المجتمع الإسلامى ، وأنهم قد طرقوا باب البحث فى تلك المسائل فيما يعنى أنهم قد تفاعلوا مع ما حواه واقعهم من مشكلات تمس أصول الدين .

ثانيا : أنه قـد كـان لصوفـيـة القـرنين الثالث والرابع الهجريين وجهة نظر متميزة فى بحث مسائل العقيدة ، وأن منهجهم فيها يقوم على الآتى :

١ ـ أنه بالدرجة الأولى ، منهج روحى يهدف إلى فهم معانى العقيدة الإسلامية فى ضـوء من مـدارج الطريق الصـوفى ومعانيه ، فقـد اتضح أن الإيمان لديهم يوصف بأنه نور يقـذفه الله عز وجل فى قلب العبـد ، وأن الإيمـان كـذلك ، هو أساس للمقامات الأخرى ، كما برز ذلك فى رؤيتهم بأن التوحيد يقضى إلى الفناء فى الذات الإلهـيـة ، وغـيـر ذلك ، وهذا يعكس الواقع ، من حـــرص أولئك الصـوفـيـة على ربط جـوانب طريقـهـم بالعـقـيـدة الإسـلامـيـة ، حيث يكتسب التصـوف ، من خلال أصالة إسـلامـيـة كبيرة .

ب ـ أن صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين قد وقفوا على أبرز المسائل التى أثارها علمـاء الكلام حـول العـقـيـدة الإسلامية وأبدوا فيها آراءهم ، بل وجادلوا الكلاميين فيها ، أحيانا ، وهو ما يشمل ملمحا جديدا من ملامح منهجهم حول العقيدة يتمثل فى مشاركتهم فى الدرس الفكرى للقـضـايا العـقـدية ، وقـد جاءت وجهة نظرهم فى هذا الجانب تعضد من موقف أهل السنة والجماعة وتبرز الصواب إلى حد بعيد .

وبذلك فـإن منهج صـوفـيـة القـرنين يتـمـيـز بأنه منهج روحى يسبـغ مـعـانى العقيدة على طبيعة التصوف وأنه كذلك منهج فكرى يبين عن تنبه صوفية القرنين لما يمكـن أن تمثـله إثارة الأباطيـل مـن خطورة على صدق المعتقد .

ثالثـا : أن الدوافع والغـايات التى حـدت بصوفية القـرنين الثالث والرابع الهـجريين

إلى بحث مسائل العقيدة تتمثل فيما يلى:

أ ـ ربط جوانب التصوف بالعقيدة الإسلامية من خلال تضمين المعانى العقدية على مراحل السلوك الصوفى مما يكسب التصوف أصالة كبيرة كما مرت الإشارة .

ب ـ الدفاع ضد ما رأى أولئك الصوفية أنه هجوم على الدين من جانب بعض الفرق الإسلامية .

جـ ـ إحساس صوفية القرنين بأنهم فى مجمع يفرض عليهم إبداء رأيهم تجاه القضايا الفكرية التى طرحت كمجال نقاش فى البيئة الإسلامية .

وأخيرا فإذا كانت معالم المذهب ـ أى مذهب ـ تتشكل فى ضوء مشاركة أصحابه فى الدرس الفكرى للقضايا المطروحة ، فإن التصوف الإسلامى كمذهب ، يمكن أن تنطبق عليه تلك المقولة .

نصر محمد عارف

نظريات التنمية السياسية المعاصرة

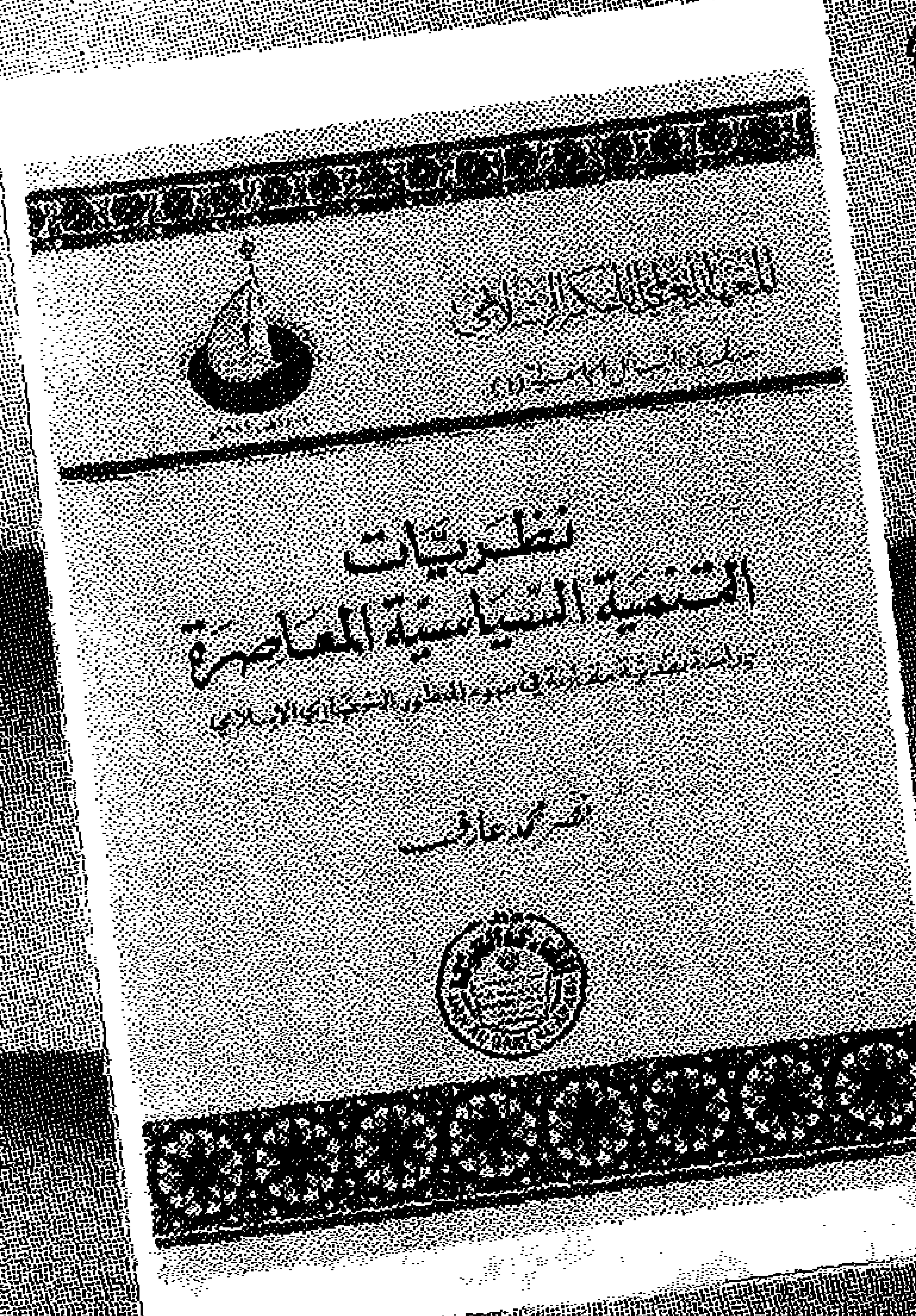
دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي

يقدم منهجاً رائداً لتناول الأدبيات المطروحة في مجال التنمية عامة، والتنمية السياسية خاصة، ويقدم فهماً وتحليلاً للأسباب التي أدت إلى إخفاق النظريات والنماذج نابعة من الأصول المنزلة، تصلح إطاراً للحركة السياسية التي تحقق الاستخلاف والعمران.

كما يعتبر الكتاب تاريخاً وتحليلاً للتراث الإنساني من خارج أرضية الغرب، إسهاما في بناء مدرسة فكرية تعيد علوم الأمة - الاجتماعية والإنسانية - إلى حظيرة الإسلام.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

دار القارىء العربي



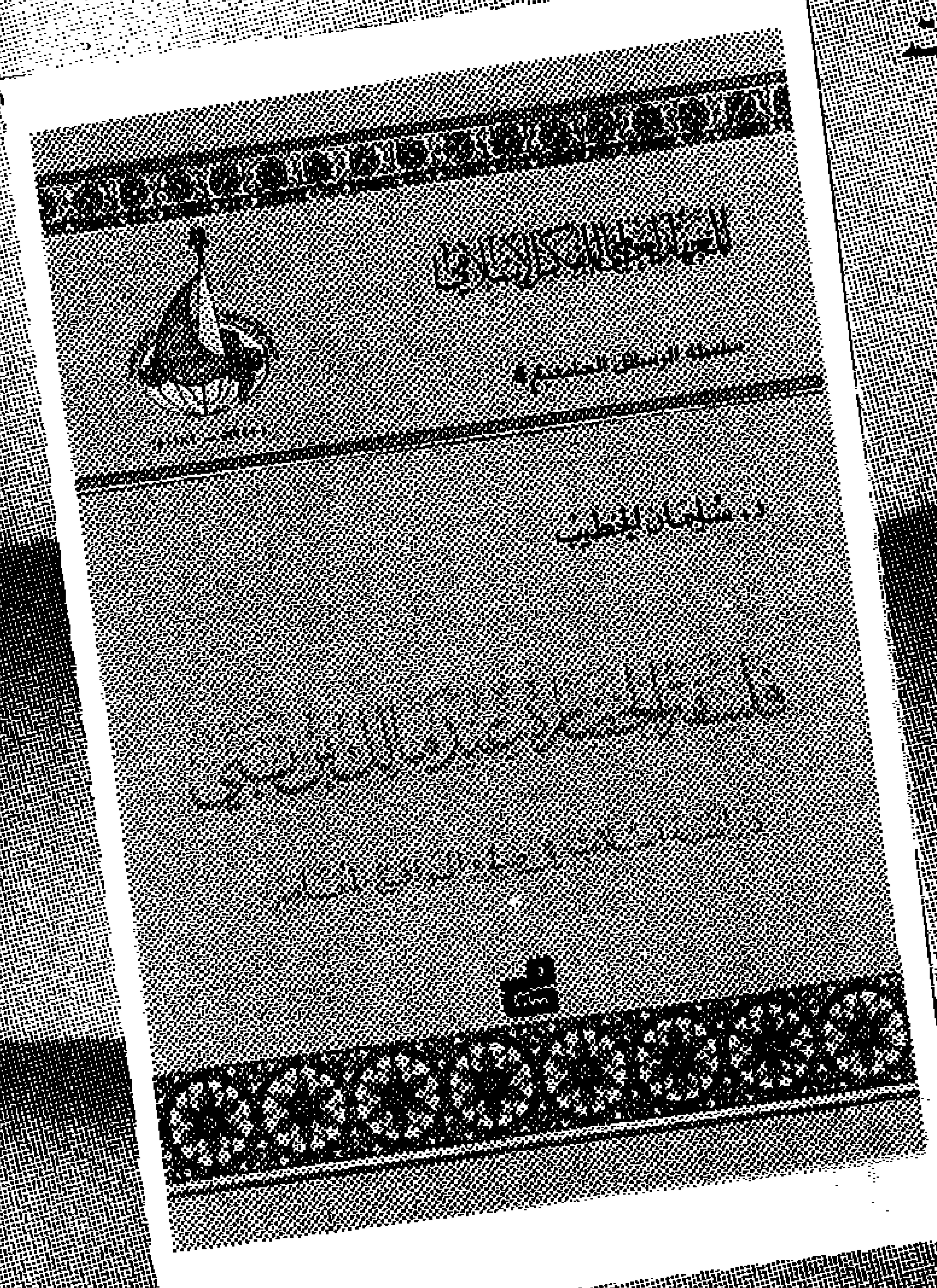
الدكتور/ سليمان الخطيب

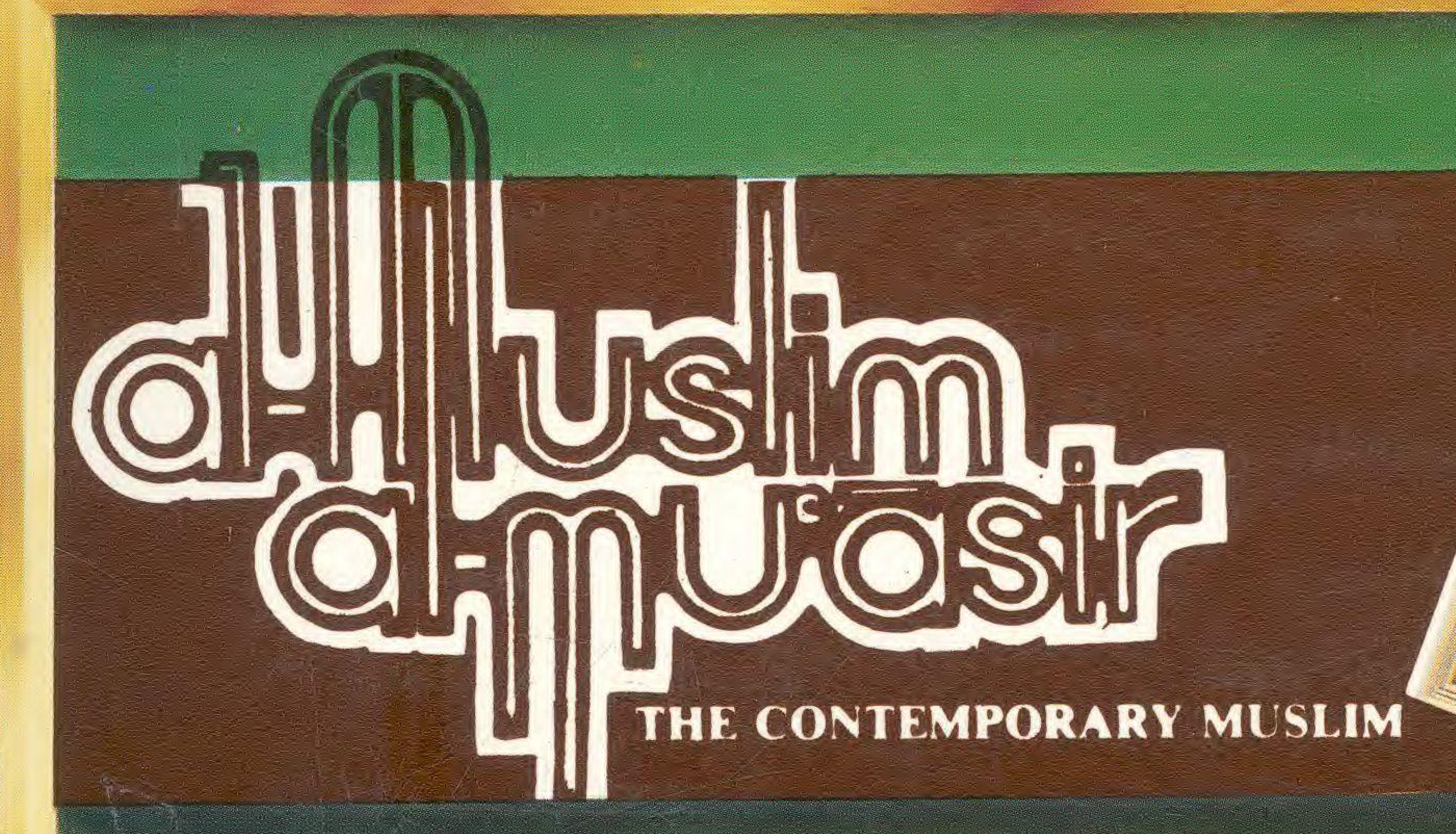
فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر

يطرح هذا الكتاب اجتهادات مالك بن نبي ومفاهيمه حول الحضارة ، لكي يؤكد على أن الفكر الإسلامي يملك طاقات كبرى لحماية الشخصية المسلمة من الذوبان ، وفي هذا الإطار قام مالك بن نبي ، بتحليل أحداث الحضارة الإسلامية ملقياً الضوء على مسارها ، وصولاً إلى معترك الصراع الحضاري المحتدم من عالمنا المعاصر بين الإسلامية والغربية .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع





VOL. 18 NO. 69 and 70

Safar : Rajab 1414 August 1993 : January 1994

In the Issue

- Towards a Contemporary Islamic Perspective of the International Relations .
- Elements of Islamic Faith .
- Islamic da'wa between Obligation and Voluntariness .
- Religion and Science in Zaki Naguib Mahmud's Thought .
- New Views in Normative Economics .